Volume 45 Nomor 1, 2026

P-ISSN: 1410-9166
E-ISSN: 2655-7401

Tashwirul afkar

Jurnal Refleksi Pemikiran dan Kebudayaan

Articles

Dadi Darmadi & Sa'duddin Sabilurrasad
The Politics of Purity and Religious Authority: Interpreting Conflict in Nahdlatul Ulama

Hasanuddin Ali
Antara Tahlilan dan TikTok: Identitas Keagamaan dan Kehidupan Digital Gen Z Nahdliyin

Amin Mudzakkir
Nahdlatul Ulama sebagai State-Embedded Islamic Civil Society: Relasi Agama, Negara, dan Kekuasaan di Indonesia

Rumadi Ahmad & Idris Mas'udi
Sayap Sarat Beban: Redesain Kelembagaan PCI NU

Siti Rofiah
Kemitraan Epistemik dalam Perlindungan Santri: Transformasi Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual di Pesantren

Essay & Book Review

A. Kholily Kholil
Transformasi Nahdlatul Ulama di Bawah Kepemimpinan KH. Yahya Cholil Staquf (2022 - 2026): Gagasan, Implementasi, dan Resistensi (Essay)

Ahmad Suaedy
Mencari Nilai-Nilai Spiritual Bersama untuk Perdamaian Dunia (Book Review)

LAKPESDAM

Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam)
Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU)

LAKPESDAM

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN
SUMBER DAYA MANUSIA
Nahdlatul Ulama

Tashwirul afkar

Jurnal Refleksi Pemikiran dan Kebudayaan

Tashwirul Afkar (P-ISSN: 1410-9166, E-ISSN: 2655-7401) is a peer-reviewed journal which is published by the Institute for the Study and Development of Human Resources, the Nahdlatul Ulama Executive Board (LAKPESDAM-PBNU) aims to initiate and to stimulate progress, both in religious and cultural thinking. Therefore, it publishes papers that promote new ideas, models, approaches, and paradigms by contributing to the advances in knowledge, theory of religious and cultural thinking.

The journal covers applied research studies and review articles, both in the format of full-length articles and research notes. Applied research studies are expected to examine relationships among variables relevant to hospitality and tourism by employing appropriate analytical or statistical technique. High-quality review articles that address the latest advances and develop theoretical knowledge or thinking about key aspects of religious and cultural thinking are accepted. Research notes are short articles that report advances in methodology, exploratory research findings, or extensions/discussions of prior research.

Tashwirul Afkar will also welcome commentary in response to published articles. All papers are subject to a double-blind peer-review process based on an initial screening by the editor criteria for evaluation include a significant contribution to the field, conceptual quality, appropriate methodology, and clarity of exposition.

Alamat Redaksi:
Jl. KH. Ramli Selatan No. 20A Menteng Dalam, Tebet Jakarta
Telp : (+62) 218298855
Fax : (+62) 218354925
E-mail : tashwirulafkar9@gmail.com
Web : tashwirulafkar.net
FB : Lakpesdam NU
Twitter : @Lakpesdam

Editorial and Reviewer Team

Editor In Chief
Husnul Qodim, (Scopus ID: 57205029879) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Managing Editor
Busro, (Scopus ID: 57205022652) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Editorial Board
- Khamami Zada, (Scopus ID: 57215930206), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia.
- Ahmad Zainul Hamdi, (Scopus ID: 57193400976) UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, Indonesia
- Rumtini (Scopus ID: 57219547828) Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia
- Sumanto Al Qurtuby, (Scopus ID: 55749925200) King Fahd University of Petroleum and Minerals, Arab
- Zaenuddin Hudi Prasojo, (Scopus ID: 36731458100) IAIN Pontianak, Indonesia
- Ayang Utriza Yakin, (Scopus: 57156477200) Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgium
- Suhadi, (Scopus ID: 56053510100), Australian National University (ANU), Canberra, Australia
- Nor Ismah, (Scopus ID: 57191201764) Leiden University, Netherlands

English Language Advisor
Fajar Rohandy (Scopus ID: 58045213100) Indonesian Association of Applied Linguistics (IAAL), Indonesia

Administrative Staff
- Abdul Wasik, (Scopus ID: 57979528500) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Ahmad Fairozi, Universitas Nahdlatul Ulama, Indonesia.

Reviewers

- Ulil Abshar Abdalla, Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Indonesia
- Mark Woodward, (Scopus ID: 35281392700) Arizona State University, United States
- Ken Miichi, (Scopus ID: 23091155300) Waseda University, Japan
- Nadirsyah Hosen, (Scopus: 57226852864) Monash University, Melbourne, Australia
- Ismail Fajrie Alatas, (Scopus ID: 37060357000) New York University, United States
- James B Hoesterey, (Scopus ID: 55199599200), Emory University, United States
- Rumadi, (Sinta ID: 6201892), Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia.
- Ahmad Suaedy, (Scopus ID 56419869500) Universitas Nahdlatul Ulama, Indonesia
- Marzuki Wahid, (Sinta ID: 521908), IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia.
- Dadi Darmadi, (Scopus ID: 56835614700), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
- Nur Rofiah, (Sinta ID: 654434), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
- Syafiq Hasyim, (Scopus ID: 57208110897), Universitas Islam International Indonesia, Depok, Indonesia
- Ahmad Ali Nurdin, (Scopus ID: 57205295222) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Abd Moqsith Ghazali, (Sinta ID 269250), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia

Table of Contents

Editor and Reviewer Team i
Table of Contents iii

Articles
The Politics of Purity and Religious Authority: Interpreting Conflict in Nahdlatul Ulama 1-32
Dadi Darmadi; Sa'duddin Sabilurrasad

Antara Tahlilan dan TikTok: Identitas Keagamaan dan Kehidupan Digital Gen Z Nahdliyin 33-52
Hasanuddin Ali

Nahdlatul Ulama sebagai State-Embedded Islamic Civil Society: Relasi Agama, Negara, dan Kekuasaan di Indonesia 53-78
Amin Mudzakkir

Sayap Sarat Beban: Redesain Kelembagaan PCI NU 79-106
Rumadi Ahmad; Idris Mas'udi

Kemitraan Epistemik dalam Perlindungan Santri: Transformasi Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual di Pesantren 107-126
Siti Rofiah

Essay
Transformasi Nahdlatul Ulama di Bawah Kepemimpinan KH. Yahya Cholil Staquf (2022 - 2026): Gagasan, Implementasi, dan Resistensi 127-140
A Kholily Kholil

Book Review
Mencari Nilai-Nilai Spiritual Bersama untuk Perdamaian Dunia 141-144
Ahmad Suaedy

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 1, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

The Politics of Purity and Religious Authority: Interpreting Conflict in Nahdlatul Ulama

Dadi Darmadi
Center for the Study of Islam and Society (PPIM) - Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
dadi.darmadi@uinjkt.ac.id

Sa'duddin Sabilurrasad
International Relations, The Graduate School, Universitas Indonesia
sabilurrasad@gmail.com

Abstrak

Artikel ini mengkaji eskalasi konflik kelembagaan di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU) menjelang Muktamar Ke-35 pada 2026 dengan argumen bahwa krisis tersebut menandai sesuatu yang lebih dari sekadar kontestasi di antara elite yang bersaing. Sebaliknya, krisis ini mencerminkan renegosiasi yang mendalam atas otoritas keagamaan dalam organisasi Muslim terbesar di Indonesia. Kami menafsirkan perpecahan ini sebagai titik temu dari tiga ketegangan yang saling berkaitan: benturan antara kepemimpinan spiritual yang berbasis pada sikap takzim dan tuntutan tata kelola birokratis yang semakin meluas; pelanggaran simbolik terhadap batas moral yang disakralkan; serta friksi struktural yang muncul ketika prestise keagamaan yang telah terakumulasi dikonversi menjadi modal ekonomi dan politik melalui usaha di sektor ekstraktif. Mosi tidak percaya Syuriyah, kontroversi seputar undangan terhadap akademisi yang berpandangan pro-Israel, serta perselisihan mengenai konsesi pertambangan batu bara masing-masing menyingkap kegelisahan yang lebih mendalam terkait identitas organisasi, akuntabilitas kelembagaan, dan landasan kepemimpinan yang sah. Meskipun sejarah NU selama satu abad menunjukkan ketahanan kelembagaan yang luar biasa melalui rekonsiliasi yang dimediasi kiai, jaringan kekerabatan, dan sanad keilmuan yang sama, kami berpendapat bahwa krisis saat ini memberikan tekanan yang belum pernah terjadi sebelumnya terhadap mekanisme tradisional penyelesaian konflik tersebut. Secara metodologis, penelitian ini menggunakan analisis yang berpusat pada diskursus terhadap pernyataan publik, laporan media, dan penuturan dari kalangan internal melalui podcast; karena itu, interpretasi yang kami ajukan harus dipahami sebagai bersifat heuristik dan menghasilkan hipotesis, bukan sebagai gambaran definitif mengenai pengalaman akar rumput. Kami berpendapat bahwa konflik saat ini tidak seharusnya dipahami sebagai pertentangan sederhana antara tradisi dan modernitas. Sebaliknya, konflik tersebut merepresentasikan pergulatan yang

DOI: 10.51716/ta.v45i1.742 **Copyright ©** Author

terus berlangsung mengenai makna dan legitimasi otoritas keagamaan ketika NU berupaya menyelaraskan aspirasi birokratis, diplomatik, dan ekonominya yang semakin meluas dengan otoritas moral yang berakar pada warisan pesantren.

Kata Kunci: *Nahdlatul Ulama, Otoritas Keagamaan, Konflik Kelembagaan, Islam Indonesia, Transformasi Organisasi*

Abstract

This article examines the escalating institutional conflict within Nahdlatul Ulama (NU) ahead of its Thirty-Fifth Congress in 2026, arguing that the crisis signifies more than a contest among competing elites. Rather, it reflects a profound renegotiation of religious authority within Indonesia's largest Muslim organization. We interpret this schism as a convergence of three interrelated tensions: the collision between deference-based spiritual guardianship and the expanding imperatives of bureaucratic governance; the symbolic transgression of a sacred moral boundary; and the structural frictions that emerge when accumulated religious prestige is converted into economic and political capital through extractive enterprise. The Syuriyah's vote of no confidence, the controversy surrounding the invitation of a pro-Israel academic, and disputes over coal-mining concessions each illuminate deeper anxieties concerning organizational identity, institutional accountability, and the foundations of legitimate leadership. Although NU's century-long history demonstrates remarkable institutional resilience through kiai-mediated reconciliation, kinship networks, and shared scholarly lineages, we argue that the current crisis places unprecedented strain on these traditional mechanisms of conflict resolution. Methodologically, this study adopts a discourse-centered analysis of public statements, media reports, and insider podcast accounts; consequently, our interpretations should be understood as heuristic and hypothesis-generating rather than definitive accounts of grassroots experience. We contend that the present conflict should not be understood as a simple opposition between tradition and modernity. Rather, it represents an ongoing struggle over the meaning and legitimacy of religious authority as NU seeks to reconcile its expanding bureaucratic, diplomatic, and economic aspirations with the moral authority rooted in its pesantren heritage.

Keyword: Nahdlatul Ulama, Religious Authority, Institutional Conflict, Indonesian Islam, Organizational Transformation

Introduction

To the casual observer, or to the political analyst working within a narrowly electoral frame, the tensions that gripped the senior leadership of the Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) in the run-up to the organization's Thirty-Fifth Congress (Muktamar) are readily reduced to a familiar story: a contest for the chairmanship, friction between rival political actors, or a dispute over access to economic resources. Indeed, when the

Syuriyah -- NU's supreme advisory council of religious scholars -- issued a vote of no confidence and moved to depose the sitting chair of the Tanfidziyah (executive board) in late 2025, before an islah (reconciliation) was brokered at Pesantren Lirboyo in December of that year, the episode was widely narrated in the Indonesian press in precisely these terms: a leadership crisis to be resolved, a schedule to be reset, a congress to be relocated and rescheduled (CNN Indonesia 2025b; Media Indonesia 2025b; Saputra 2025).

This article argues that such a reading, however intuitive, forecloses a more consequential line of inquiry. Read through the lens of cultural and political anthropology, the escalation within PBNU is better understood not as an electoral skirmish but as a cultural event in the sense elaborated by Sahlins (1985) and Sewell (2005): a rupture in ordinary structure that simultaneously reveals and reworks the deep symbolic order underlying an institution's operation. Importantly, this article approaches the 'cultural event' primarily through its public, discursive, and institutional manifestations. We analyze how the conflict was articulated, justified, and contested in official PBNU statements, media reportage, and elite podcasts, rather than claiming direct access to the subjective experiences of ordinary Nahdliyin or the private deliberations of the kiai. Our use of anthropological concepts -- charisma, taboo, and habitus -- is therefore heuristic: these categories illuminate the symbolic grammar through which the conflict was publicly performed and debated. They generate a set of analytical propositions that require subsequent ethnographic validation through sustained fieldwork at the grassroots and within pesantren networks. We state this epistemological boundary at the outset to avoid overclaiming what a study of public documents can reliably establish.

Nahdlatul Ulama should not be read merely as a religious ormas (civil-society organization) in the narrow sociological sense inherited from Weberian models of bureaucratic association. It is better understood as a vast communal-religious formation with its own cosmology, its own normative order, its own customary organizational law, and -- crucially for this analysis -- its own mechanisms of cultural self-defense. When the Syuriyah moved to formally censure the Tanfidziyah leadership and suspend national cadre-formation programs, this was not an empty political maneuver. It constituted an autonomous cultural response -- an organizational immune reaction -- triggered by the perception that the cosmic order and sacred values that have sustained a century of jam'iyyah (associational) harmony faced disruption from within.

A Century of Internal Dynamics

The 2025–2026 crisis is often narrated, in the press, as an unprecedented rupture. Set against the longer arc of NU's institutional history, however, it is better understood as the latest instance of a recurring pattern: episodes of acute internal conflict, followed by kiai-mediated reconciliation, that have punctuated the organization's history since its founding a century ago.

Nahdlatul Ulama was established in 1926 by KH Hasyim Asy'ari, its foundational charter -- the Qanun Asasi invoked throughout this article -- articulating both a theological orientation (Ahlussunnah wal Jama'ah) and an organizational structure dividing religious authority (the Syuriyah) from executive administration (the Tanfidziyah), a bifurcation this article has argued remains the structural fault line at the heart of the present crisis (van Bruinessen 1994; Dhofier 1980). Internal contestation over the proper boundary between these two bodies is not new: the Komite Hijaz controversy of the late 1920s, concerning NU's stance toward the Saudi state's control over the Hijaz and the practice of the four Sunni legal schools there, already required senior kiai to mediate between competing factional interpretations of the organization's proper external posture (Nugroho 2025) -- a template of taboo, boundary-policing, and kiai-mediated resolution recognizable in the Peter Berkowitz controversy examined in this study.

NU's most consequential structural rupture came in 1952, when the organization withdrew from Masyumi, the Muslim political federation it had helped found, to become an independent political party in its own right (Fealy 1997, 1998) -- the first instance of NU's leadership choosing to prioritize its own institutional and political autonomy over a broader coalition, a precedent for the boundary disputes between religious and political identity that resurface in this study's analysis of the PBNU-PKB relationship. This tension between NU-as-religious-organization and NU-as-political-actor reached its most significant resolution in 1984, when the National Congress at Situbondo, under the leadership of Abdurrahman Wahid (Gus Dur), adopted the Khittah 1926 declaration, formally withdrawing NU from direct party politics and returning it to its founding orientation as a socio-religious organization (Bush 2009; Barton 2002) -- the very khittah that Gus Ipul's "sterilization" campaign, discussed in this study, invokes in seeking to separate PBNU from PKB.

Gus Dur's subsequent chairmanship produced the clearest twentieth-century precedent for state interference in NU's internal succession politics: at the 1994 Muktamar in Cipasung, West Java, the Suharto regime actively sought to influence the outcome of NU's leadership contest against Gus Dur (Barton 2002), an episode of state pressure on a Muktamar that PBNU actors themselves invoke today in explaining their wariness of any perceived presidential involvement in the 35th Congress. Fachry Ali, a social-political

observer who personally attended five NU congresses between 1989 and 2010, offers a vivid illustration of how this contest played out symbolically: with Gus Dur's access to Suharto himself closed off, he deliberately positioned himself to greet Vice President Try Sutrisno in full public view as the latter was departing the congress venue, a calculated gesture signaling to assembled kiai and delegates that he retained standing and access at the highest levels of state power despite the regime's opposition to his candidacy (Bakar 2026c; NU Online 2026). Fachry, who has separately warned that unresolved factionalism at the 35th Congress risks a fracture akin to Indonesia's failure to resolve political conflict after the 1955 general election -- a failure that fed directly into regional separatist movements such as PRRI/Permesta -- frames the stakes of the present Congress in explicitly historical terms: without genuine reconciliation, not merely a change of leadership, powerful regional kiai may simply begin operating independently of PBNU's formal structure altogether, a condition he terms "local anarchism" (anarkisme lokal) (Bakar 2026a).

The author's own scholarly engagement with this history spans two further congresses directly relevant to the present crisis. The 30th Congress, convened at Pesantren Lirboyo, Kediri, in late 1999 -- documented by the author together with Syafiq Hasyim (Hasyim and Darmadi 2000) -- took place at the same pesantren where the 2025 islah between Gus Yahya and Miftachul Akhyar would later be brokered, and grappled with a structurally similar question: how a large traditionalist organization should position itself amid a period of rapid national political transformation, in that instance the aftermath of Suharto's fall and Gus Dur's own ascent to the presidency. The 33rd Congress, held in Jombang in 2015 and documented by the author alone (Darmadi 2016), took place partly at Pesantren Tambakberas -- the very venue selected for the present 35th Congress -- and already registered the significance of the Denanyar pesantren as a shared political base for Gus Ipul and Cak Imin, the cousins whose rivalry is analyzed in this study, well over a decade before that rivalry entered national controversy.

The most immediate precedent, however, is the 34th Congress, held at Universitas Lampung on 24 December 2021, at which Gus Yahya defeated incumbent chair Said Aqil Siradj by a decisive margin -- 337 votes to 210, with one vote declared invalid -- to become Tanfidziyah chair, running in tandem with Miftachul Akhyar's election as Rais Aam (Maarif Online Banyuwangi 2021; Abror 2021). Notably, field observations by Hasyim and Hui (2022) document that state involvement in NU's leadership races, while most dramatic at Cipasung in 1994, has in fact recurred at nearly every congress since: Gus Dur himself, as sitting president, signaled support for a preferred successor at the 1999 Congress; Ministry of Religious Affairs (MORA) officials

backed candidates at the 2010 Makassar and 2015 Jombang congresses, though their preferred candidates lost on both occasions; and at the 2021 Lampung Congress itself, MORA maintained a heavy institutional presence widely read as favoring Gus Yahya, whose own younger brother, Yaqut Cholil Qoumas, was serving as Religious Affairs Minister at the time. This pattern lends further weight to the article's broader argument regarding the entanglement of national elite politics with NU's internal authority contests: such entanglement is not an aberration specific to the present crisis but a structural feature of NU congresses reaching back at least three decades. Public expectation at the time, as this article has noted via Savic Ali's retrospective account, was that this pairing would deliver organizational stability. That the two men's divergent paradigms, temperaments, and leadership dispositions instead produced, within four years, the most severe authority crisis in NU's recent history is the central empirical puzzle this article seeks to explain -- one that this century-long historical pattern suggests is less an aberration than a recurrence of NU's oldest and most persistent institutional tension: the negotiation of authority between charismatic religious legitimacy and the practical demands of organizational governance.

Reframing the Analytical Lens

To move beyond the limitations of narrowly pragmatic or elite-centered political analyses, this article is guided by three interrelated questions. First, how does the clash between a traditionalist-orthodox model of santri leadership, associated with the Syuriyah, and a modernist-globalist orientation, associated with the Tanfidziyah, generate a crisis of authority within PBNU's institutional governance? Second, why did an international political controversy surrounding the symbolic register of Israel produce such an intense cultural rupture and widespread moral outrage among the Nahdliyin grassroots? Third, how does the conversion of religious and social capital into economic capital -- most visibly through PBNU's involvement in extractive industries, particularly coal mining -- create a disjuncture of habitus within an organization historically grounded in moral and spiritual authority?

The significance of this study lies in its effort to reframe the conflict beyond conventional narratives of factional rivalry or elite political competition. Rather than adjudicating the moral standing of competing actors or determining who was more principled, pragmatic, or politically justified, the analysis adopts an anthropological stance of cultural relativism. It approaches the actions, decisions, and forms of resistance advanced by different factions within PBNU as culturally intelligible and socially

meaningful, shaped by distinct habitus, historical trajectories, and normative commitments. The central analytical concern, therefore, is not to establish moral culpability but to understand how competing conceptions of legitimate authority are produced, contested, and defended within a shared religious tradition.

More broadly, this article contributes to the anthropological study of religious institutions by examining how large, historically rooted organizations negotiate the structural tensions generated by organizational expansion, bureaucratization, and economic diversification. It argues that the contemporary crisis within PBNU reflects not merely a leadership dispute but the broader institutional strains that emerge when an organization whose legitimacy has long rested on moral-spiritual authority is increasingly required to operate as a modern bureaucratic, economically engaged, and globally connected institution (cf. Eickelman and Piscatori 1996; Hefner 2000).

Scholarship on Conflict and Authority within Nahdlatul Ulama

Academic engagement with NU's internal conflicts and authority structures has a substantial history, predating the present crisis by several decades. The foundational text remains Zamakhsyari Dhofier's (1980) doctoral study of the pesantren tradition, which first systematically theorized the kiai's charismatic authority as the organizing principle of NU's social world -- a framework this article draws on directly in this study. Martin van Bruinessen's (1994) study of NU's internal power relations extended this analysis into the political domain, arguing that NU's structure has always contained an inherent tension between the religious authority of the Syuriyah and the practical political ambitions exercised through the Tanfidziyah -- a tension this article suggests has resurfaced, in intensified form, in the 2025–2026 crisis.

The mid-1990s produced the first major English-language scholarly treatment of NU as a political and religious institution: Greg Barton and Greg Fealy's (1996) edited volume, which gathered contributions from the field's leading specialists -- Fealy himself, Douglas Ramage, Andrée Feillard, Mitsuo Nakamura, and van Bruinessen -- to examine NU's political history and religious thought from the New Order transition through the mid-1990s. Fealy's (1998) doctoral dissertation subsequently offered the most detailed institutional history of NU's early political period, tracing the organization's fraught relationship with state power between 1952 and 1967 -- a period that, like the present one, saw serious tension between NU's religious core and its political entanglements. Andrée Feillard's (1995, 1999) parallel body of work examined NU's relationship with the Indonesian military and state

more broadly, offering an important comparative baseline for understanding how NU has historically negotiated pressure from external power centers, as distinct from the primarily internal authority crisis examined in this article. More recent scholarship has shown that post-Reformasi Islamic authority operates in an increasingly competitive field in which established organizations such as NU and Muhammadiyah face challenges from newer preachers, movements, and media ecosystems (Arifianto 2020).

Robin Bush's (2009) monograph provides perhaps the closest historical analogue to the present study: an account of NU's internal political struggles and factional dynamics from the 1980s through the post-Suharto period, with particular attention to how competing interpretations of the organization's khittah (its 1926 non-partisan charter) have repeatedly become the discursive battleground on which internal factional disputes are fought -- precisely the dynamic visible in the Fiqh al-Hadharah controversy and the Gus Ipul–Cak Imin rivalry analyzed in this research. Greg Barton's (2002) biography of Abdurrahman Wahid (Gus Dur) offers a complementary account of an earlier period of acute NU leadership crisis, during Wahid's chairmanship and subsequent presidency, when similar tensions between reformist executive leadership and traditionalist clerical authority produced comparable -- though ultimately non-fatal -- strain on organizational unity. Fealy and Bush's (2014) later article, examining the broader political decline of traditional ulama authority in Indonesia, provides a useful diagnostic frame for the present crisis's longer arc: the gradual erosion of purely charismatic-religious authority in the face of modern bureaucratic and electoral pressures, a process this article interprets through Weber's authority typology.

Where the present article seeks to extend this literature is in its integration of symbolic anthropology (Douglas) and practice theory (Bourdieu) -- frameworks largely absent from the existing NU historiography, which has tended toward institutional and political-historical analysis -- to account for a conflict substantially propelled by symbolic taboo violation (the Israel-related controversies) and capital conversion into extractive industry, phenomena without close precedent in NU's twentieth-century institutional history. Worth noting, too, is that NU's own actors reach for a similar register in explaining the conflict to themselves: one widely circulated NU Online opinion piece by Nugroho (2025) explicitly frames the Syuriyah's intervention not as punishment but as tazkiyah an-nafs (spiritual purification), invoking the pesantren maxim that whoever is not disciplined by his parents will be disciplined by time, and situating the present rupture within a chain of prior NU conflicts stretching back to the 1930s Komite Hijaz controversy, the 1940s Masyumi split, and the 1984 return to Khittah. This

emic framing corroborates, from within the tradition itself, this article's central claim that NU conflict functions as a recurring cultural mechanism of self-correction rather than simple institutional breakdown.

Finally, this article extends the author's own prior ethnographic engagement with NU's congress cycle, previously documented in accounts of the organization's 30th Congress at Pesantren Lirboyo (Hasyim and Darmadi 2000) and 33rd Congress in Jombang (Darmadi 2016) -- the latter of which had already identified the Denanyar pesantren's role as a shared political base for the Gus Ipul-Cak Imin kinship rivalry examined in this study, well over a decade before that rivalry became a matter of national controversy.

Methods, Positionality, and Epistemological Scope

This article draws on a corpus of publicly available primary and secondary sources rather than original ethnographic fieldwork: official PBNU communications, Indonesian and international news coverage (NU Online, Tempo, CNN Indonesia, Kompas, Detik, Al Jazeera, and policy-analysis venues including Fulcrum/ISEAS and Indonesia at Melbourne), leaked or circulated internal documents, and public statements by the principal actors. The events analyzed here -- Syuriyah-Tanfidziyah dispute, the Berkowitz controversy, the PT BUMNU mining concession, and the Gus Ipul-Cak Imin rivalry -- are unfolding contemporaneously with this writing (2025–2026); where facts remain contested, we flag their provisional status explicitly.

Because we rely on media and documentary sources rather than sustained participant observation, this study is better positioned to analyze the public, discursive, and institutional dimensions of the conflict -- how actors framed their positions, which symbolic registers were invoked, and how authority claims were publicly legitimated -- rather than to offer an authoritative account of grassroots Nahdliyin experience or private elite deliberation. Our theoretical framework (Weber, Douglas, Bourdieu, Coser) is accordingly used heuristically: to interpret publicly observable patterns of contestation and to generate testable propositions about the underlying cultural logics at work.

We explicitly position this article as a hypothesis-generating study. The claims regarding "cultural shock" among the grassroots, the "habitus disjuncture" experienced by ordinary members, and the "safety-valve" function of kiai mediation at the village level are analytical inferences drawn from elite discourse and media framing. They await empirical validation through future ethnographic fieldwork -- with rank-and-file Nahdliyin, observation of local pesantren responses, and network analysis of regional kiai -- which the authors acknowledge is necessary to confirm, refine, or falsify the patterns identified here. This study thus aims to set the research

agenda for the post-Muktamar period rather than to deliver definitive conclusions about subjective religious experience.

Dadi Darmadi has previously published ethnographic accounts of NU's 30th Congress at Lirboyo (Hasyim and Darmadi 2000) and the 33rd Congress in Jombang (Darmadi 2016), the latter already noting the Denanyar pesantren's role as a shared political base for Gus Ipul and Cak Imin. This article accordingly extends a longer scholarly engagement with NU's congress cycle. However, those prior engagements involved direct observation in ways the present, contemporaneously unfolding crisis does not permit; the authors bring observational familiarity with several sites and networks discussed here, but this paper's claims rest on the documentary record explicitly cited, not on privileged insider knowledge.

Results and Discussion

The Clash of Authority Regimes

Within Nahdlatul Ulama's social structure, the Syuriyah -- the organization's supreme advisory council of religious scholars -- occupies the apex of NU's cosmology of power. Drawing on Weber's (1978) tripartite typology of legitimate domination, the authority held by Rais Aam KH Miftachul Akhyar and the senior kiai of the Syuriyah is best characterized as a relatively pure instance of charismatic authority: authority grounded not in a formal decree or Western managerial credential, but in communal recognition of personal piety, mastery of the classical texts (kitab kuning), moral rectitude, and an unbroken chain of scholarly transmission (sanad) tracing back to the organization's founders.

In the anthropology of the pesantren, the relationship between organizational functionaries and senior kiai is structured by an internalized doctrine of absolute deference, sami'na wa atha'na ("we hear and we obey"). The Syuriyah functions as spiritual guardian and custodian of the Qanun Asasi, NU's foundational charter. Consequently, Syuriyah decisions carry a heightened sacral dimension: organizational custom subordinates individual ego to the kiai's blessing (restu). It follows that the Syuriyah holds, as a matter of cultural prerogative, the highest-order right to issue a vote of no confidence or to intervene in executive policy whenever the organization's direction is perceived to have strayed from its moral-spiritual course.

By contrast, under the chairmanship of KH Yahya Cholil Staquf (Gus Yahya), the Tanfidziyah -- NU's executive board -- operated on an entirely different footing: Weberian legal-rational authority. Gus Yahya brought a modernist-globalist paradigm committed to large-scale institutional transformation within PBNU, treating NU no longer merely as a traditional

religious fellowship but as a modern institution requiring technocratic management, standardization, and bureaucratic efficiency.

This bureaucratic rationalization found concrete expression in ambitious programs such as the Akademi Kepemimpinan Nasional Nahdlatul Ulama (AKN NU, National Leadership Academy), which sought to institute competency standardization, cadre certification, and strict meritocratic leadership development across the organization's tiers. When challenged by internal opposition, the Tanfidziyah camp retreated to the fortress of formal legality, insisting that its leadership mandate had been secured through the highest deliberative forum -- the Muktamar -- and therefore could not simply be overturned by a partial, day-to-day advisory ruling.

The open conflict that engulfed PBNU's senior leadership is best understood as a crisis of overlapping authority. It erupted when the legal-rational logic deployed by the Tanfidziyah aggressively crossed into the sensitive domain of Syuriyah charismatic authority. From an anthropological standpoint, the Tanfidziyah was publicly accused of having failed at tabayun (cultural confirmation) -- neglecting the pesantren custom that requires the explicit blessing of senior kiai before consequential strategic decisions are taken.

The precipitating episode is now a matter of public record. In mid-August 2025, AKN NU invited the American academic Peter Berkowitz -- a Stanford-affiliated scholar and former State Department official publicly associated with pro-Israel positions -- to address the program's most senior cadre cohort (Antara 2025). On 20 November 2025, the Syuriyah's Rapat Harian (attended by 37 of its 53 members) issued a formal ultimatum giving Gus Yahya three days to resign, citing both the Berkowitz invitation and alleged financial mismanagement as violations of NU's foundational charter and internal regulations (PBNU 2025). Gus Yahya refused, convening PWNU chairs in Surabaya to reject the ultimatum's legitimacy; the Syuriyah responded by formally removing him effective 26 November 2025, 00:45 WIB (Doyle and News Agencies 2025; CNN Indonesia 2025a; Saputra 2025). Gus Yahya retaliated two days later by removing Secretary-General Saifullah Yusuf (Gus Ipul) and Treasurer Gudfan Arif from their posts. The dispute escalated further amid claims -- voiced by PBNU's deputy secretary-general -- that digital sabotage had blocked Rais Aam Miftachul Akhyar's electronic signature on the organization's internal document-management platform, itself a small but telling sign of how thoroughly the conflict had penetrated even NU's routine administrative infrastructure. Mediation by a Forum Sesepuh of senior kiai (including figures from Lirboyo and Ploso) culminated in an islah at Pesantren Lirboyo on 25 December 2025, in which both camps agreed not to resolve the leadership question directly but to accelerate the

Muktamar instead (Kartika 2025; CNN Indonesia 2025b; Triono 2025; Ramadhan 2025).

Read anthropologically, this sequence dramatizes the underlying fracture precisely: the Tanfidziyah leaned on structural legality (the organization's bylaws, AD/ART), while the Syuriyah asserted moral supremacy (santri-kiai ethics). The collision between these two logics eroded the traditional checks and balances between the two boards, transforming what began as a managerial disagreement over a single speaker invitation into a full-blown legitimacy crisis threatening the integrity of the organization's senior leadership structure. As Fealy's (2025) commentary on the crisis observes, the dispute ultimately raises an unresolved constitutional question at the heart of NU's identity: whether final authority rests with the ulama or with the five-yearly congress of the broader membership -- a question this article's Weberian framing is designed precisely to illuminate.

This Weberian reading finds striking emic corroboration from within PBNU's own leadership. In a May 2026 podcast appearance, PBNU media chief Savic Ali explicitly downplayed the mining dispute as a minor factor and instead identified the conflict's dominant driver as a clash of character and disposition between Miftachul Akhyar and Gus Yahya, describing the Rais Aam's expectation of deference in almost exactly the terms this research has used: an insistence on sami'na wa atha'na akin to a parent's expectation of a child's obedience, set against Gus Yahya's disposition toward rational deliberation, which Savic characterized as subversive to NU's tradition of unquestioning deference to its ulama. That a senior PBNU insider, entirely independently of this article's theoretical apparatus, reached for language so closely mirroring Weber's charismatic-legal-rational distinction lends considerable weight to the analytical framework proposed here. Savic's remarks are also notable for a further, more personal claim: in the same podcast appearance, he recounts having privately cautioned Gus Yahya about the risk of exactly this kind of rupture as early as 2022, shortly after Gus Yahya and Miftachul Akhyar's joint victory at the 34th Congress in Lampung, citing the evident divergence in the two men's paradigms, temperaments, and leadership styles even at that early stage (Kompas.com 2026a).

An anthropological account centered on authority and taboo should not obscure a further layer of context that a purely internal reading risks flattening. Hermawan (2025a), writing for the ISEAS-Yusof Ishak Institute's Fulcrum platform, has suggested that the Syuriyah's move against Gus Yahya cannot be fully separated from a broader realignment of elite loyalties following Indonesia's transition from the Jokowi to the Prabowo administration: Gus Yahya was seen by some critics as having cultivated closer proximity to the Prabowo government, at a moment when several

Jokowi-era allies within NU's orbit faced diminished standing. On this reading, the authority crisis analyzed above was not simply an internal contest between charismatic and legal-rational logics, but was also entangled with, and arguably accelerated by, shifts in national executive power that extended well beyond NU's own institutional boundaries -- a dynamic that resonates with the mining-concession politics discussed below, where competing investor networks were similarly described as aligned with rival centers of government patronage.

This article does not attempt to adjudicate the relative weight of this national political-economy dimension against the cultural and symbolic dynamics that are its primary focus; doing so would require a different kind of evidence than the public, discursive record this study relies on (see Methods, Positionality, and Epistemological Scope above). It is flagged here in the interest of analytical honesty: the "cultural event" this article describes was unfolding inside a wider field of national elite politics that likely shaped its timing and intensity, even if the present analysis is deliberately centered on the cultural logics -- authority, taboo, capital -- through which that event was experienced and contested by NU's own actors.

Notably, NU's wariness of executive interference in its congresses has a specific historical precedent that PBNU actors themselves invoke. Savic Ali, in the same May 2026 podcast appearance discussed above, explained the kiai's resistance to any perceived presidential involvement in the 35th Congress by reference to the 1994 Muktamar at Cipasung, where Abdurrahman Wahid (Gus Dur) faced direct pressure from the Suharto regime seeking to influence NU's leadership succession. This historical memory suggests that the anxieties this article has analyzed as internal to the present crisis are, in an important sense, continuous with a much older institutional trauma regarding the boundary between religious authority and state power -- one this article's Weberian framework, focused as it is on internal NU dynamics, does not fully capture, but which future research extending this analysis could productively address (Kompas.com 2026a).

A related observation from Fachry Ali further complicates this article's Weberian binary of charismatic versus legal-rational authority. In the same NU Online appearance, Fachry argues that identifying a single locus of control within contemporary NU has become genuinely difficult: authority, in his account, is no longer anchored in one figure or institution but operates through multiple, increasingly anonymous centers of influence operating simultaneously ("pengendali NU kian anonim"). If accurate, this observation suggests that the Syuriyah-Tanfidziyah authority contest analyzed in this article, however illuminating as an account of the crisis's formal structure, may itself be a simplification of a more diffuse and less legible distribution of

actual influence within the organization -- a limitation this article acknowledges rather than resolves, given its reliance on public documentation over the kind of extended fieldwork that could map such diffuse networks directly (Bakar 2026b).

The Political Cosmology of Foreign Relations and NU's Collective Consciousness

Within Nahdlatul Ulama's cultural universe, solidarity with the Palestinian cause is not merely an optional foreign-policy stance. It has crystallized into part of the organization's collective consciousness (Durkheim 1995) and a sacrosanct component of Nahdliyin moral identity. Institutionally, PBNU has fortified this boundary through a "one-gate" system for international engagement -- a policy Gus Yahya articulated explicitly on 16 July 2024, in direct response to an earlier controversy discussed below, requiring that any relationship with foreign actors be centrally cleared through PBNU's leadership rather than pursued by individual cadres or affiliates. This sits alongside a standing prohibition, first issued under Gus Yahya's predecessor KH Said Aqil Siroj in September 2021 through Surat No. 4207/C.1.034/09/2021 (PBNU 2021) and formally reaffirmed by PBNU in July 2024 through Surat No. 2020/PB.03/A.1.03.08/99/07/2024 (PBNU 2024), barring cooperation with a named list of organizations -- including the Leimena Institute, the Institute for Global Engagement, and the American Jewish Committee -- on the grounds of their perceived Zionist affiliation (Indiraphasa 2024; Attar 2024).

In symbolic-anthropological terms, this arrangement constructs a sacred space within the santri value system. The narrative of defending Palestine functions as a symbol of the purity of Islam Nusantara's humanitarian struggle -- a boundary understood as absolute, policing the group's moral perimeter against contamination by global political interests seen as incompatible with the organization's dignity (marwah).

Notably, this taboo predates and sits somewhat in tension with the organization's own internationalist turn under Gus Yahya, whose Fiqh al-Hadharah ("civilizational jurisprudence") doctrine has explicitly promoted dialogue with a wide range of interlocutors -- including, at points, pro-Israel and Israeli figures -- in pursuit of a negotiated Israeli-Palestinian peace grounded in Sunni jurisprudence. This is itself an anthropologically significant fact: the crisis did not simply pit a fixed doctrine against a violation, but exposed a fault line within NU's own repertoire, between an elite-level pragmatic internationalism and a grassroots-level absolute taboo.

When, in mid-2025, the AKN NU program invited Peter Berkowitz to address its most senior cadre cohort, it produced a severe publicly articulated cultural shock, as narrated in media and Syuriyah statements (Antara 2025).

This reaction was compounded by the collective memory of an earlier episode: in July 2024, five young NU-affiliated figures had met with Israeli President Isaac Herzog during a visit organized by a pro-Israel NGO, a meeting that provoked immediate condemnation from PBNU leadership, including Gus Yahya himself, and led to the five being sanctioned by their respective NU-affiliated bodies (Tempo.co 2024).

Mary Douglas's (2002) analysis of pollution and taboo offers a productive lens here. For Douglas, dirt or pollution is not defined by any inherent property of the polluting object; it results from an object's presence within a structure or location where it does not belong -- "matter out of place." The presence of a figure associated with pro-Israel positions at the very apex of NU's leadership formation program was received, by the Syuriyah and by much of the grassroots, as precisely this kind of category violation. What the Tanfidziyah framed internally as pragmatic civilizational diplomacy was received by much of the jam'iyyah as a defilement of the organization's symbolic purity -- a transgression of a sacred cultural taboo committed, in the eyes of critics, in pursuit of international recognition and legitimacy, at the cost of the moral order long safeguarded by the senior kiai.

The discursively constructed moral injury, invoked by opposition factions, subsequently underwent a process of symbolic instrumentalization. Critical and oppositional factions within the Syuriyah leveraged the moment to pursue a broader delegitimation of Gus Yahya's leadership. Older material -- most notably photographs of his 2018 visit to Jerusalem, where he had met Israeli Prime Minister Benjamin Netanyahu as part of a stated mission of interfaith engagement on behalf of Palestinian advocacy -- was recirculated widely in public discourse as internal political currency, despite Gus Yahya's own repeated insistence that the visit had been conducted transparently, with the knowledge of NU's senior kiai at the time, and in service of the Palestinian cause rather than in opposition to it (Azmi 2025).

Anthropologically, a sensitive cultural-religious issue was converted into potent practical political ammunition. Opposition factions no longer confined their criticism to administrative shortcomings; they escalated to an attack on moral legitimacy itself. By framing the Tanfidziyah as having violated organizational taboo and disregarded Palestinian suffering, the Syuriyah camp constructed a powerful sociological justification for the vote of no confidence, the suspension of AKN NU, and -- ultimately -- the push to accelerate the Muktamar as a mechanism for cleansing the organization of this perceived "symbolic contamination."

Reading the Berkowitz episode in isolation risks understating its significance. Arifianto and Ramadhito (2026), writing in New Mandala, situate it as the most visible manifestation of a much longer-running, deliberately engineered institutional strategy: NU's promotion of "Humanitarian Islam" as a global brand of moderate, pluralist Islam intended for foreign, rather than domestic, audiences. This framework -- distinct from Islam Nusantara, the more domestically oriented framework associated with Gus Yahya's predecessor Said Aqil Siroj -- was not a grassroots theological development within NU at all, but was substantially architected by C. Holland Taylor, an American former telecommunications executive with no prior background in Indonesian Islam, who holds a formal appointment as Gus Yahya's Special Adviser for International Affairs and co-founded the Center for Shared Civilizational Values, NU's de facto international secretariat. It was Taylor's removal from this advisory role, alongside the broader Berkowitz controversy, that the Rais Aam sought during the November 2025 crisis discussed in this study -- a detail that only becomes fully legible against this longer institutional history. Recent scholarship has also treated Humanitarian Islam as a transnational institutional project and examined both its peace-building ambitions and the challenges of sustaining international partnerships (Loo and Suryana 2024; Tania et al. 2024).

Read this way, the Berkowitz affair was neither NU's first nor most severe controversy arising from this internationalist strategy. In 2019, senior PBNU official Robikin Emhas joined a Chinese government-funded delegation to Xinjiang and publicly denied, upon return, the existence of the detention camps documented in international reporting -- a position NU was later compelled to partially retract following international criticism. In 2022, the R20 religious dialogue forum, organized as part of Indonesia's G20 presidency, saw Taylor invite Ram Madhav, a senior leader of India's Hindu-nationalist Rashtriya Swayamsevak Sangh, to participate formally in the summit's organization -- a partnership Madhav subsequently invoked to help justify a hijab ban in BJP-controlled Karnataka, precisely the kind of instrumentalization the "Humanitarian Islam" project's own architects claimed to oppose. The R20 was also co-sponsored by the Muslim World League, a Saudi Arabia-based organization promoting a Wahhabist theological orientation NU had formally rejected since its 1926 founding; PBNU's leadership reportedly overruled its own internal legal-affairs body, which had recommended against the partnership on precisely these theological grounds, in order to protect the funding relationship -- a decision that bears directly on this article’s analysis of habitus disjuncture in PBNU's financial governance, extending it from the mining concession to the organization's international fundraising as well. Separately, PKB, NU's

affiliated political party, holds membership in the Centrist Democrat International, an international bloc whose vice presidents have included Hungarian prime minister Viktor Orbán, a figure widely associated with Islamophobic rhetoric (Arifianto and Ramadhito 2026).

Against this backdrop, the 2018 meeting between Gus Yahya and Israeli Prime Minister Benjamin Netanyahu -- discussed above -- appears less as an isolated diplomatic gesture than as one node within a broader, sustained pattern of engagement with ideologically heterogeneous, often illiberal international partners, arranged at the invitation of the American Jewish Committee as part of Taylor's wider network of neoconservative and religious-freedom-oriented contacts. This longer history suggests a modification to this article's argument: the Berkowitz controversy was not simply a single taboo violation triggering an otherwise dormant grassroots sensitivity, but the point at which an accumulated pattern of contradictory international entanglements -- individually controversial, but previously contained -- finally became politically unsustainable, giving Gus Yahya's opponents a credible and richly documented basis on which to press their attack. As Arifianto and Ramadhito argue, a religious organization whose authority derives fundamentally from domestic grassroots legitimacy cannot indefinitely conduct an autonomous foreign policy over the heads of its own constituency without eventually depleting the very authority such international visibility was meant to enhance -- a structural observation that complements, without displacing, this article's more specifically anthropological analysis of taboo and symbolic contamination (Arifianto and Ramadhito 2026).

The Mining Controversy and Financial Transparency

In the anthropology of religious economy, PBNU's move under the current Tanfidziyah leadership can be characterized as a case of religious corporatization. The establishment of PT Berkah Usaha Muamalah Nusantara (BUMNU) to manage a government-allocated coal-mining concession -- the former Kaltim Prima Coal (KPC) asset, previously held by the Bakrie Group's PT Bumi Resources -- is illuminated by Bourdieu's (1986) concept of capital conversion. PBNU's executive leadership has attempted a large-scale conversion: transmuting social capital (the organization's vast Nahdliyin membership) and symbolic capital (NU's religio-political influence) into real economic capital, in service of organizational financial independence. Recent scholarship similarly frames the concession policy as a new site of state patronage and potential civil-society dependency, raising questions about organizational autonomy as religious organizations enter extractive governance (Pulley 2026).

However, on entering the capitalist field of extractive industry, PBNU was immediately drawn into a broader vortex of macroeconomic interest. Public reporting, including Ulil Abshar Abdalla's own account in a 27 November 2025 appearance on Kompas.com's Gaspol! podcast (Kompas.com 2025), points to a precise fracture: Gus Yahya favored replacing PBNU's incumbent mining investor with one aligned to the Prabowo administration, reasoning that it was preferable to align with the government's preference than to contest it, while Gus Ipul insisted on retaining the investor relationship established during the Jokowi era, honoring a prior commitment regardless of that investor's diminished standing with the new government. Tension came to a head when Gus Yahya, acting in his capacity as BUMNU's chief executive, delayed signing the annual mining work plan and budget (RKAB) ahead of a year-end deadline. It is worth noting, following Fulcrum/ISEAS commentary (Halimatusa'diyah and Garadian 2024; Hermawan 2025b; Media Indonesia 2025a), that this is not the only axis of contestation over NU's mining involvement: a separate, generational split has emerged between NU's elite leadership defending the organization's mining interests and younger, environmentally conscious Nahdliyin -- organized through groups such as the Front Nahdliyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam (FNKSDA) -- who oppose NU's participation in extractive industry on ecological grounds. While this generational fault line lies outside this article's primary focus on the Syuriyah-Tanfidziyah authority conflict, it signals that the "habitus disjuncture" described here may not be limited to a single axis of contestation.

This mining-centered narrative is not, however, uncontested within PBNU's own leadership. Gus Ipul himself, in a 7 May 2026 appearance on the same podcast, explicitly rejected the characterization of a mining-related tug-of-war involving himself and Gus Yahya: "kalau disebut-sebut... ini adalah berita yang menyesatkan" ("if it's being said [that mining is the cause]... this is misleading news"). He pressed the point further on structural grounds rather than merely denying it rhetorically, noting that Gus Yahya simultaneously chaired the PBNU cooperative holding 99 percent of the mining company's shares, served as the company's director, and held the PBNU chairmanship itself -- asking, in effect, from whom he could plausibly be said to be seizing anything. Gus Ipul insisted that his own dispute lay with the Syuriyah under Miftachul Akhyar rather than with Gus Yahya over mining interests. This disagreement among PBNU's own senior figures about the conflict's basic causal structure is itself analytically significant: it suggests that the "mining as root cause" narrative, however widely circulated, may function as much as a simplifying public frame as a settled description of the conflict's internal logic -- a caution this article takes seriously in declining to

adjudicate a single definitive cause. Notably, PBNU media chief Savic Ali has himself proposed, in a subsequent appearance on the same podcast (16 May 2026), that the mining concession would be better returned to the government altogether, precisely in order to remove this recurring source of internal friction -- itself a striking acknowledgment, from within PBNU's own leadership, of the corrosive effect the corporatization process analyzed in this study has had on organizational cohesion (Kompas.com 2026a, 2026b).

A further, more allegation-heavy account comes from Islah Bahrawi, executive director of the Jaringan Moderat Indonesia, in a 20 January 2026 episode of the Akbar Faizal Uncensored podcast. Bahrawi claims to have personally conducted due diligence on a mining-management proposal submitted to PBNU by PT Anugerah Perdana Nusantara, and states that its terms -- including a roughly 70-30 profit split favoring the operator and deposit and infrastructure costs borne by PBNU -- were unfavorable to the organization. He further alleges a connection between the concession and Boy Thohir, the businessman brother of a sitting cabinet minister, and suggests that funds flowed into PBNU's accounts on multiple occasions beginning in January 2024. These are serious claims that, as of this writing, rest on a single commentator's account rather than documentary confirmation, and this article does not treat them as established fact; they are noted here because they illustrate how thoroughly the mining concession has become a site of public suspicion extending well beyond PBNU's own leadership, regardless of which specific allegations eventually prove accurate. This same suspicion is registered even in mainstream media framing: a Media Indonesia video report on the crisis (25 November 2025) explicitly posed the question of whether the conflict's official justifications -- the Berkowitz invitation, financial governance -- were the real story, or whether other dynamics were at work, without resolving the question either way. That such a basic ambiguity about causation persists across insider accounts, investigative commentary, and mainstream reporting alike is itself an anthropological data point: it suggests the conflict's meaning remains genuinely contested and unsettled even among its closest observers, rather than converging on any single agreed narrative (Akbar Faizal Uncensored 2026; Vicky 2025).

The horizontal conflict between Syuriyah and Tanfidziyah was sharpened by an internal financial audit -- conducted by the public accounting firm Gatot Permadi, Azwir, and Abimail (GPAA) for fiscal year 2022 -- that surfaced a transfer of Rp100 billion into PBNU's Bank Mandiri account. According to the audit and subsequent reporting, the funds originated from the Batulicin Enam Sembilan Group, a company affiliated with then–PBNU Treasurer Mardani H. Maming, arriving in four tranches on 20–21 June 2022;

the day after the transfers were completed, the Corruption Eradication Commission (KPK) named Maming a suspect in a separate, unrelated bribery case concerning mining permits issued during his tenure as regent of Tanah Bumbu (Aslendra 2025; Harahap 2025; Amaliyah 2025).

It bears emphasis that the money-laundering (TPPU) characterization of this transfer has been directly disputed by PBNU's own leadership on evidentiary grounds independent of factional loyalty. The public accounting firm that conducted the underlying 2022 audit, GPAA, formally resigned as PBNU's auditor on 2 December 2025, stating that its still-unfinished draft findings had been leaked and altered before being circulated as though final. PBNU Deputy Secretary-General Najib Azca went further, arguing that the TPPU label was invalid absent any court finding against Maming on money-laundering grounds specifically, and that using an incomplete audit as grounds for a chairman's removal was procedurally premature. This episode is itself analytically significant: it shows the conflict's financial dimension was contested not only between factions but over the epistemic status of the evidence itself -- a second-order dispute about what counts as verified fact within the organization's own governance process (Firmansyah 2025; Tempo.co 2025).

Anthropologically, this controversy suggests a collision between two distinct financial habitus, a proposition that requires empirical testing at the level of local NU branches. In the inherited disposition of traditional NU communities, the circulation of money around religious leaders is customarily read through a spiritual idiom -- as hibah (gift), charitable giving, or the pursuit of berkah (blessing) -- in which the material provenance of funds is often bracketed in favor of collective benefit. By contrast, elements within the Syuriyah, increasingly adopting a modern critical-audit orientation, questioned the moral legitimacy of accepting funds from a figure who was, at that very moment, facing separate legal jeopardy.

This governance fracture was widened further by scrutiny, from Syuriyah's internal oversight team, of unresolved accountability reporting for the organization's largest public events -- including the NU Centennial celebration and the residual funds from the 2022 Religion 20 (R20) international forum in Bali, drawn substantially from Muslim World League contributions to that event. This is a clear instance of what Bourdieu (1977, 2000) termed hysteresis: a condition in which a field changes faster than the habitus and instruments of internal control available to its actors can adapt (Amaliyah 2025).

As the Tanfidziyah moved at high speed to convene globally scaled events and manage the accompanying capital flows, PBNU's still semi-traditional oversight structures lagged, producing a functional stutter. The lack of clarity

in residual-fund reporting does not, in itself, establish personal corrupt intent; it more directly reflects an institutional failure to adopt transparent checks and balances commensurate with the scale of the organization's new financial activity. For the senior kiai of the Syuriyah, however, this administrative opacity was read as a serious threat to PBNU's moral integrity -- reinforcing the case for a vote of no confidence and a wholesale restructuring of the executive leadership.

Kinship Politics and the Polarization of the Muktamar Trajectory

Political anthropology cannot fully account for the structure of power within Nahdlatul Ulama without reference to kinship politics -- authority networks rooted in kiai family lineages and pesantren dynasties. One of the clearest expressions of this dynamic is the long-running rivalry between PBNU Secretary-General Saifullah Yusuf (Gus Ipul) and PKB Chairman Muhaimin Iskandar (Cak Imin), first cousins whose blood relation has, if anything, sharpened rather than softened their political rivalry over the claim to represent NU's mass constituency.

Within the current PBNU leadership, Gus Ipul has aligned with Gus Yahya in pursuing an organizational "sterilization" drive intended to draw a firmer line between PBNU as a moral-religious institution and PKB as a vehicle of practical party politics. From Cak Imin's camp, this move has been read not as principled adherence to NU's founding khittah (its 1926 charter of non-partisan religious purpose) but as a covert factional maneuver aimed at weakening his own political network's standing among grassroots Nahdliyin.

The irony of this rivalry runs deeper than the immediate dispute suggests. PKB was co-founded in 1999 by Abdurrahman Wahid together with Cholil Bisri, Mustofa Bisri, and Ma'ruf Amin (Hasyim 2022) -- and Cholil Bisri is Gus Yahya's own father, meaning the current chairman's drive to separate PBNU from PKB is pursued by the son of one of the party's founders. Nor is the sterilization drive itself unprecedented: Hasyim Muzadi pursued a strikingly similar policy of NU-PKB distance during his own PBNU chairmanship (1999–2010), likewise invoking khittah as justification, with PKB's electoral fortunes visibly tracking the relationship's warmth -- the party fell to seventh place in the 2009 general election amid the cool Muzadi-era relationship, before recovering to fourth place in 2019 once relations warmed again under Said Aqil Siradj. This history suggests the present dispute is best read not as a novel invention of the Gus Yahya-Gus Ipul leadership but as the latest iteration of a recurring structural tension between NU's institutional non-partisanship and PKB's dependence on Nahdliyin electoral support, one that significantly predates the current crisis: as early as 2022, Cak Imin himself publicly dismissed Gus Yahya as lacking

meaningful influence over NU's grassroots, indicating that this animosity considerably predates the 2025–2026 rupture analyzed in this article (Hasyim 2022; Utama and Pramono 2025).

This rivalry reached a boiling point as preparations advanced for the Thirty-Fifth Congress, ultimately set for Pesantren Tambakberas, Jombang, in August 2026. In June 2026, Cak Imin publicly described the Gus Yahya–Gus Ipul leadership as the most regressive in the organization's history, calling for a thorough clean-out of politicians holding dual positions within PBNU's structure. Gus Ipul, for his part, responded with characteristic santri equanimity, declining to contest the criticism directly and stating simply that the current leadership had worked to the best of its ability, leaving ultimate judgment to the democratic will of the Nahdliyin at the Congress (Tempo.co 2026a, 2026b; Kompas.com 2026c).

This exchange illustrates how the political geography of the Jombang Congress became an arena of open contestation between a faction perceived as aligned with government bureaucratic networks and a faction rooted in the organization's own central executive -- a contestation that, notably, unfolded in full public view via press conferences and social media rather than behind closed doors, itself a departure from NU's older norms of settling elite disputes privately. This dynamic is not unrelated to the national political-economy dimension discussed earlier in the analysis of authority regimes: both the Gus Ipul-Cak Imin rivalry and the Syuriyah-Tanfidziyah authority dispute unfolded against the same backdrop of shifting elite alignment following Indonesia's presidential transition, even as this article's primary analytical focus remains on the cultural logics internal to NU itself.

Despite the sharpness of this factional split -- encompassing a vote of no confidence, threats of dismissal, and open verbal exchanges among senior figures -- political anthropology registers a striking anomaly: NU has almost never fractured into permanently separate organizations. This institutional resilience is illuminated by Lewis Coser's (1956) theory of the safety-valve function of social conflict. Coser argued that within tightly bonded social groups, conflict itself can serve to clear away accumulated tension, allowing the group to reestablish equilibrium rather than shatter entirely.

Within NU, this safety valve takes the form of binding traditional spiritual and cultural ties: shared scholarly lineage (sanad) between teachers and students, collective reverence for the graves of NU's founders in Jombang, and the mediating authority of senior kiai who stand outside the immediate dispute. The joint plenary and Munas-Konbes decisions that ultimately restored stability ahead of the Congress -- following the November–December 2025 crisis and the Lirboyo islah -- stand as concrete evidence of this safety valve at work. Respect for communal harmony functions as a cultural antidote to

elite political ego, repeatedly drawing rival factions back to the table of reconciliation to preserve the unity of the jam'iyyah as a whole (Media Indonesia 2025b; Triono 2025).

Conclusion

NU at the Crossroads of Modernity

The anthropological analysis developed across the preceding sections of this article suggests that the escalating conflict within PBNU's senior leadership ahead of the Thirty-Fifth Congress in Jombang cannot be reduced to an ordinary contest for power or material resources. It is better understood as a manifestation of the growing pains characteristic of a large traditional organization navigating a critical transitional phase -- one in which the jam'iyyah is compelled to adapt to global modernity, technocratic governance, and the demands of capitalist economic self-sufficiency, without forfeiting its moral-spiritual compass.

The sequence of events examined here -- the Syuriyah's vote of no confidence, the controversy surrounding the invitation of a pro-Israel academic to NU's senior cadre program, the dispute over PT BUMNU's mining concession and its associated financial transparency questions, and the long-running kinship rivalry between Gus Ipul and Cak Imin -- together reveal an acute collision between cultural fields. The Tanfidziyah has moved rapidly, deploying an expansive legal-rational logic to project NU onto the stage of global corporate diplomacy. The Syuriyah, in turn, has acted as a cultural antibody, reasserting the primacy of charismatic authority and defending the organization's symbolic purity against what grassroots Nahdliyin perceived as violations of communal taboo.

Sustaining the Soul of the Jam'iyyah

This study's central anthropological reflection is that Nahdlatul Ulama's greatest strength lies not in the rigor of its modern bureaucratic rules or the scale of the economic capital it now commands, but in the depth of its cultural tradition and the resilience of its spiritual networks. The modernization and corporatization efforts spearheaded by the Tanfidziyah -- coal-mining management, cadre standardization -- are not administratively misguided in themselves; the risk lies in habitus disjuncture, which emerges when such efforts proceed without due regard for the ethical foundations of the pesantren tradition: tabayun, deference to senior kiai, and the primacy of communal consultation.

This article closes with a theoretically informed caution rather than settled optimism. Our analysis, grounded in Coser's safety-valve framework and NU's century-long pattern of kiai-mediated reconciliation, suggests that

the organization's cultural repertoire is heavily predisposed toward eventual resolution -- even after severe elite ruptures. The joint plenary decisions, the Lirboyo islah, and the ongoing deference to senior kiai all point toward the activation of this mechanism at the Thirty-Fifth Congress.

However, as Fachry Ali has warned -- drawing a parallel to Indonesia's post-1955 political fragmentation -- this safety valve cannot be assumed to operate automatically. We therefore propose the following testable hypothesis for future ethnographic and political-science research: If the Thirty-Fifth Congress produces a genuine reconciliation that includes meaningful power-sharing between the Syuriyah and Tanfidziyah factions, NU's historical resilience will be confirmed. If, conversely, the Congress merely replaces the chair without addressing the underlying structural tension -- or if powerful regional kiai begin operating independently of PBNU's formal structure (a condition Fachry terms 'local anarchism') -- this crisis will mark a qualitative shift toward organizational fragmentation unprecedented in NU's history.

Determining which outcome obtains -- and, more importantly, understanding how rank-and-file Nahdliyin, regional pesantren networks, and local kiai actually navigate these elite-level tensions -- requires precisely the kind of extended fieldwork this study, by its methodological design, cannot provide. We offer this analysis not as the final word, but as a conceptual roadmap for the empirical investigations that must follow the Muktamar

References

Abror, Muhamad. 2021. “Kaleidoskop 2021: Muktamar Ke-34 NU dan Beberapa Putusan Bahtsul Masail” [2021 Kaleidoscope: NU’s 34th Congress and Several Bahtsul Masail Decisions]. *NU Online*, December 30, 2021. https://islam.nu.or.id/nasional/kaleidoskop-2021-muktamar-ke-34-nu-dan-beberapa-putusan-bahtsul-masail-Bps7B.

Akbar Faizal Uncensored. 2026. “NU Dirusak, Puluhan Miliar ke Kantong Elitnya: Via Konsesi Tambang, Skenario Canggih 2029 Dimulai” [NU Is Being Damaged, Tens of Billions Flow into Its Elites’ Pockets: Through Mining Concessions, a Sophisticated 2029 Scenario Begins]. Podcast episode featuring Islah Bahrawi. January 20, 2026. *Spotify*. https://open.spotify.com/episode/3Ttw8Yh23tIrvBZ1V0pg95.

Amaliyah, Suci. 2025. “Gus Yahya Klarifikasi Undangan Peter Berkowitz, Potensi TPPU, dan Konsesi Tambang” [Gus Yahya Clarifies the Peter Berkowitz Invitation, Potential Money Laundering, and Mining

Concessions]. *NU Online*, December 23, 2025. https://www.nu.or.id/nasional/gus-yahya-klarifikasi-undangan-peter-berkowitz-potensi-tppu-dan-konsesi-tambang-8Shmo.

Antara. 2025. "Akademisi Pro-Israel Peter Berkowitz Diundang PBNU, Yahya Staquf Minta Maaf" [PBNU Invites Pro-Israel Academic Peter Berkowitz; Yahya Staquf Apologizes]. *detikNews*, August 28, 2025. https://news.detik.com/berita/d-8083107/akademisi-pro-israel-peter-berkowitz-diundang-pbnu-yahya-staquf-minta-maaf.

Arifianto, Alexander R. 2020. "Rising Islamism and the Struggle for Islamic Authority in Post-Reformasi Indonesia." *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia* 8 (1): 37–50. https://doi.org/10.1017/trn.2019.10.

Arifianto, Alexander R., and Muhammad Garda Ramadhito. 2026. "The Backlash against NU's Religious Diplomacy." *New Mandala*, July 16, 2026. https://www.newmandala.org/the-backlash-against-nus-religious-diplomacy/.

Aslendra, Rizki. 2025. "Jejak Aliran Uang Mardani H. Maming ke Rekening PBNU, Ada untuk Bayar Kuasa Hukum" [Tracing Mardani H. Maming's Money Transfers to PBNU Accounts, Including Payments for Legal Counsel]. *Inilah.com*, November 27, 2025. https://www.inilah.com/jejak-aliran-uang-mardani-h-maming-ke-rekening-pbnu-ada-untuk-bayar-kuasa-hukum.

Attar, Haekal. 2024. "PBNU Kembali Edarkan Surat Larangan Kerja Sama dengan Lembaga Berafiliasi Israel" [PBNU Reissues Letter Prohibiting Cooperation with Israel-Affiliated Institutions]. *NU Online*, July 19, 2024. https://nu.or.id/nasional/pbnu-kembali-edarkan-surat-larangan-kerja-sama-dengan-lembaga-berafiliasi-israel-M1eZx.

Azmi, Faiq. 2025. "Penjelasan Gus Yahya Soal Hubungannya dengan Zionis Israel" [Gus Yahya Explains His Relations with Israeli Zionists]. *detikJatim*, November 23, 2025. https://www.detik.com/jatim/berita/d-8224170/penjelasan-gus-yahya-soal-hubungannya-dengan-zionis-israel.

Bakar, Helmi Abu. 2026a. "Fachry Ali: Muktamar Ke-35 NU Harus Akhiri Faksionalisme" [Fachry Ali: NU's 35th Congress Must End Factionalism]. *NU Online*, July 18, 2026. https://www.nu.or.id/amp/nasional/fachry-ali-muktamar-ke-35-nu-harus-akhiri-faksionalisme-ABLef.

Bakar, Helmi Abu. 2026b. "Fachry Ali Sebut NU Perlu Bangun Agenda Politik Mandiri, Bukan Jadi Wayang dalam Kendali Banyak Dalang" [Fachry Ali Says NU Needs to Build an Independent Political Agenda, Not Become a Puppet Controlled by Many Puppeteers]. *NU Online*, July 18, 2026. https://nu.or.id/nasional/fachry-ali-sebut-nu-perlu-bangun-agenda-politik-mandiri-bukan-jadi-wayang-dalam-kendali-banyak-dalang-zMNNI.

Bakar, Helmi Abu. 2026c. "Fachry Ali Ulas Muktamar Cipasung 1994 Jadi Perlawanan NU terhadap Intervensi Pemerintah" [Fachry Ali Reviews the 1994 Cipasung Congress as NU's Resistance to Government Intervention]. *NU Online*, July 19, 2026. https://www.nu.or.id/amp/nasional/fachry-ali-ulas-muktamar-cipasung-1994-jadi-perlawanan-nu-terhadap-intervensi-pemerintah-y8jhR.

Barton, Greg. 2002. *Abdurrahman Wahid, Muslim Democrat, Indonesian President: A View from the Inside*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Barton, Greg, and Greg Fealy, eds. 1996. *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Clayton: Monash Asia Institute, Monash University.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital." In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by John G. Richardson, 241–58. New York: Greenwood Press.

Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Meditations*. Translated by Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bush, Robin. 2009. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

CNN Indonesia. 2025a. "Duduk Perkara Kisruh Pemakzulan Ketua PBNU Gus Yahya" [Understanding the Dispute over the Attempted Ouster of PBNU Chair Gus Yahya]. November 24, 2025. https://www.cnnindonesia.com/nasional/20251124131051-20-1298860/duduk-perkara-kisruh-pemakzulan-ketua-pbnu-gus-yahya.

CNN Indonesia. 2025b. "Jejak Konflik PBNU: Gus Yahya Dicopot hingga Penetapan Zulfa Mustofa" [Tracing the PBNU Conflict: From Gus Yahya's Removal to the Appointment of Zulfa Mustofa]. December 10, 2025. https://www.cnnindonesia.com/nasional/20251210125233-20-1304992/jejak-konflik-pbnu-gus-yahya-dicopot-hingga-penetapan-zulfa-mustofa.

Coser, Lewis A. 1956. *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, IL: Free Press.

Darmadi, Dadi. 2016. "Tears and Cheers in Jombang: Some Notes on the 33rd Nahdlatul Ulama Congress." *Studia Islamika* 23 (1): 185–92. https://doi.org/10.15408/sdi.v23i1.3317.

Dhofier, Zamakhsyari. 1980. "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java." PhD diss., Australian National University.

Douglas, Mary. 2002. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge. Originally published 1966.

Doyle, Kevin, and News Agencies. 2025. "Indonesian Muslim Group Tells Leader to Resign over Pro-Israel Speaker." *Al Jazeera*, November 22, 2025. https://www.aljazeera.com/news/2025/11/22/indonesian-muslim-group-tells-leader-to-resign-over-pro-israel-speaker.

Durkheim, Émile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: Free Press. Originally published 1912.

Eickelman, Dale F., and James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fealy, Greg. 1997. *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* [Radical Traditionalism: The Intersection of Nahdlatul Ulama and the State]. Yogyakarta: LKiS.

Fealy, Greg. 1998. "Ulama and Politics in Indonesia: A History of Nahdlatul Ulama, 1952-1967." PhD diss., Monash University.

Fealy, Greg. 2025. "Nahdlatul Ulama, Mining and Oligarchs." *Indonesia at Melbourne*, December 8, 2025. https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/nahdlatul-ulama-mining-and-oligarchs/.

Fealy, Greg, and Robin Bush. 2014. "The Political Decline of Traditional Ulama in Indonesia." *Asian Journal of Social Science* 42 (5): 536–60.

Feillard, Andrée. 1995. *Islam et Armée dans l'Indonésie Contemporaine*. Paris: L'Harmattan/Archipel.

Feillard, Andrée. 1999. *NU Vis-à-vis Negara* [NU vis-à-vis the State]. Yogyakarta: LKiS.

Firmansyah, Asep. 2025. "Pemecatan Ketum PBNU Dinilai Prematur karena Audit Belum Rampung" [Dismissal of PBNU Chair Deemed Premature Because the Audit Was Not Yet Complete]. *ANTARA News*, November 30, 2025. https://www.antaranews.com/berita/5277493/pemecatan-ketum-pbnu-dinilai-prematur-karena-audit-belum-rampung?page=1.

Halimatusa'diyah, Iim, and Endi Aulia Garadian. 2024. "Nahdlatul Ulama Ventures into Mining: Threat to the 'Green Islam' in Indonesia?" *Fulcrum*, July 8, 2024. https://fulcrum.sg/nahdlatul-ulama-ventures-into-mining-threat-to-the-green-islam-in-indonesia/.

Harahap, Devi. 2025. "Usut Sumber Dana Rp100 Miliar PBNU dari Mardani Maming" [Investigate the Source of PBNU's Rp100 Billion from Mardani Maming]. *Media Indonesia*, December 2, 2025. https://mediaindonesia.com/politik-dan-hukum/836017/usut-sumber-dana-rp100-miliar-pbnu-dari-mardani-maming.

Hasyim, Syafiq. 2022. "The Politics of Nahdliyyin: Uneasy Relations between NU and PKB." *Fulcrum*, July 13, 2022. https://fulcrum.sg/the-politics-of-nahdliyyin-uneasy-relations-between-nu-and-pkb/.

Hasyim, Syafiq, and Dadi Darmadi. 2000. "Facing the New Millennium: The 30th NU Congress at the End of the 20th Century." *Studia Islamika* 7 (1). https://doi.org/10.15408/sdi.v7i1.721.

Hasyim, Syafiq, and Hui Yew-Foong. 2022. *Nahdlatul Ulama's Muktamar 2021 and Its Implications: Some Field Observations*. ISEAS Perspective 2022/64. Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, June 16, 2022. https://sealionplus.iseas.edu.sg/assets/displaypdf/25398.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hermawan, Ary. 2025a. "Indonesia's Nahdlatul Ulama in Turmoil." *Fulcrum*, December 3, 2025. https://fulcrum.sg/indonesias-nahdlatul-ulama-in-turmoil/.

Hermawan, Ary. 2025b. "Mining Row Exposes Ideological and Generational Split within Indonesia's Nahdlatul Ulama." *Fulcrum*, July 22, 2025. https://fulcrum.sg/mining-row-exposes-ideological-and-generational-split-within-indonesias-nahdlatul-ulama/.

Indiraphasa, Nuriel Shiami. 2024. "Gus Yahya Tegaskan Kebijakan Kerja Sama Internasional Harus Melalui PBNU" [Gus Yahya Emphasizes That International Cooperation Must Go through PBNU]. *NU Online*, July 16, 2024. https://nu.or.id/amp/nasional/gus-yahya-tegaskan-kebijakan-kerja-sama-internasional-harus-melalui-pbnu-2S8DR.

Kartika, Dian. 2025. "Fakta-fakta Terbaru Konflik PBNU: Saling Copot di Pucuk Pimpinan" [Latest Facts on the PBNU Conflict: Reciprocal Dismissals at the Top Leadership]. *CNN Indonesia*, December 1, 2025. https://www.cnnindonesia.com/nasional/20251201071716-20-1301253/fakta-fakta-terbaru-konflik-pbnu-saling-copot-di-pucuk-pimpinan.

Kompas.com. 2025. "Gaspol Hari Ini: Konflik PBNU, Gara-gara Beda Bohir Tambang?" [Gaspol Today: Is the PBNU Conflict Due to Different Mining Backers?]. Podcast interview with Ulil Abshar Abdalla, November 27, 2025.

Kompas.com. 2026a. "Gaspol Hari Ini: Berebut Restu Prabowo di Muktamar PBNU" [Gaspol Today: Competing for Prabowo's Blessing at the PBNU Congress]. Podcast interview with Savic Ali, May 16, 2026.

Kompas.com. 2026b. "Gaspol Hari Ini: Sesat Pikir Urusan Tambang PBNU" [Gaspol Today: Misguided Thinking about PBNU's Mining Affairs]. Podcast interview with Saifullah Yusuf (Gus Ipul), May 7, 2026.

Kompas.com. 2026c. "Gus Ipul Respons Kritik Cak Imin soal PBNU Periode Ini Paling Mundur: Silakan Saja Berpandangan" [Gus Ipul Responds to Cak Imin's Criticism That the Current PBNU Is the Most Regressive: He Is Free to Hold That View]. July 3, 2026.

Loo, Sara, and A'an Suryana. 2024. *Prospects and Challenges in Promoting Humanitarian Islam: Nahdlatul Ulama's International Social Partnerships*. Singapore: ISEAS Publishing. https://doi.org/10.1355/9789815203929.

Maarif Online Banyuwangi. 2021. "Muktamar NU Ke-34 Lampung: Gus Yahya Terpilih Jadi Ketua Umum PBNU Masa Khidmat 2021–2026" [NU's 34th Congress in Lampung: Gus Yahya Elected PBNU Chair for the

2021–2026 Term]. December 24, 2021. https://www.maarifbwi.org/muktamar-nu-ke34-lampung-gus-yahya-terpilih-jadi-ketua-umum-pbnu-masa-khidmat-20212026.

Media Indonesia. 2025a. "Konflik Rebutan Tambang Jadi Ironi PBNU" [Conflict over Mining Becomes an Irony for PBNU]. December 4, 2025. https://epaper.mediaindonesia.com/detail/konflik-rebutan-tambang-jadi-ironi-pbnu.

Media Indonesia. 2025b. "Titik Akhir Konflik Internal, Islah dan Akan Gelar Muktamar" [End Point of the Internal Conflict: Reconciliation and Plans to Hold a Congress]. December 26, 2025. https://mediaindonesia.com/politik-dan-hukum/844288/titik-akhir-konflik-internal-islah-dan-akan-gelar-muktamar.

NU Online. 2026. "Menjadi Indonesia: Fachry Ali" [Becoming Indonesia: Fachry Ali]. YouTube program, July 17, 2026.

Nugroho, Abi S. 2025. "Konflik di PBNU: Organisasi Besar, Ujian Besar" [Conflict within PBNU: A Great Organization, a Great Test]. *NU Online*, November 28, 2025. https://www.nu.or.id/opini/konflik-di-pbnu-organisasi-besar-ujian-besar-mwtfQ.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2021. Surat Edaran No. 4207/C.1.034/09/2021 [Circular Letter No. 4207/C.1.034/09/2021], September 20.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2024. "Penegasan Instruksi Penghentian/Penangguhan Kerjasama" [Reaffirmation of the Instruction to Terminate/Suspend Cooperation]. Surat No. 2020/PB.03/A.1.03.08/99/07/2024, July 18.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2025. Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama Nomor 13 Tahun 2025 tentang Pemberhentian Fungsionaris, Pergantian Antar Waktu, dan Pelimpahan Fungsi Jabatan [Nahdlatul Ulama Association Regulation No. 13 of 2025 on the Dismissal of Officials, Interim Replacements, and Delegation of Office Functions]. https://pcnujombang.or.id/download/peraturan-perkumpulan-nu-nomor-13-tahun-2025-tentang-pemberhentian-fungsionaris-paw-pelimpahan-fungsi-jabatan/.

Pulley, Skaidra. 2026. "Nahdlatul Ulama-State Alliance? State Patronage, Extractive Industry, and Religious Civil Society in Indonesia." *Journal*

of Contemporary Sociological Issues 6 (1): 103–129. https://doi.org/10.19184/csi.v6i1.53697.

Ramadhan, Akbar. 2025. "Polemik PBNU 2025: Kenapa Gus Yahya Dipecat dan Siapa Peter Berkowitz?" [PBNU Controversy 2025: Why Was Gus Yahya Dismissed and Who Is Peter Berkowitz?]. *Periskop.id*, November 27, 2025. https://periskop.id/politik/20251127/polemik-pbnu-2025-kenapa-gus-yahya-dipecat-dan-siapa-peter-berkowitz.

Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Saputra, Eka Yudha. 2025. "Kronologi Konflik Internal PBNU: Putusan Syuriyah hingga Gus Yahya Melawan" [Chronology of PBNU's Internal Conflict: From the Syuriyah Decision to Gus Yahya's Resistance]. *Tempo.co*, November 25, 2025. https://www.tempo.co/politik/kronologi-konflik-internal-pbnu-putusan-syuriyah-hingga-gus-yahya-melawan-2092765.

Sewell, William H., Jr. 2005. *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: University of Chicago Press.

Tania, Basma, Tutut Chusniyah, Kukuh Setyo Pambudi, and Syauqi Arinal Haqq. 2024. "How Humanitarian Islam Fosters Peace: The Perspective of Nahdlatul Ulama." *el Harakah: Jurnal Budaya Islam* 26 (1): 171–203. https://doi.org/10.18860/eh.v26i1.26592.

Tempo.co. 2024. "Presiden Israel Bertemu 5 Warga NU, Ini Profil Isaac Herzog" [Israeli President Meets Five NU Members: A Profile of Isaac Herzog]. July 16, 2024. https://www.tempo.co/internasional/presiden-israel-bertemu-5-warga-nu-ini-profil-isaac-herzog-39477.

Tempo.co. 2025. "Auditor Keuangan PBNU Mengundurkan Diri di Tengah Polemik Kepengurusan" [PBNU Financial Auditor Resigns amid Leadership Controversy]. December 2, 2025. https://www.tempo.co/politik/auditor-keuangan-pbnu-mengundurkan-diri-di-tengah-polemik-kepengurusan-2095138.

Tempo.co. 2026a. "Cak Imin: PBNU Periode Ini Paling Mundur Dibanding yang Lain" [Cak Imin: The Current PBNU Is the Most Regressive Compared with Previous Periods]. June 22, 2026. https://www.tempo.co/politik/cak-imin-pbnu-periode-ini-paling-mundur-dibanding-yang-lain-2270799.

Tempo.co. 2026b. "Profil Ponpes Tambakberas yang Bakal Jadi Lokasi Muktamar NU" [Profile of Tambakberas Islamic Boarding School, the Planned Venue for NU's Congress]. July 9, 2026. https://www.tempo.co/politik/profil-ponpes-tambakberas-yang-bakal-jadi-lokasi-muktamar-nu-2274712.

Triono, Aru Lego. 2025. "Kronologi Persoalan di PBNU (4): Gus Yahya Rotasi Pengurus, KH Miftachul Akhyar Bentuk TPF, Sesepuh NU Dorong Islah" [Chronology of the PBNU Dispute (4): Gus Yahya Rotates Officials, KH Miftachul Akhyar Forms a Fact-Finding Team, NU Elders Push for Reconciliation]. *NU Online*, December 1, 2025. https://nu.or.id/nasional/kronologi-persoalan-di-pbnu-4-gus-yahya-rotasi-pengurus-kh-miftachul-akhyar-bentuk-tpf-sesepuh-nu-dorong-islah-HK4dr.

Utama, Virdika Rizky, and Stefanus Pramono. 2025. "Watak Partai di Tubuh NU" [The Character of a Political Party within NU]. *Tempo.co*, November 29, 2025. https://www.tempo.co/kolom/kisruh-pbnu-yahya-cholil-staquf-2094113.

van Bruinessen, Martin. 1994. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* [NU: Tradition, Power Relations, and the Search for a New Discourse]. Yogyakarta: LKiS.

Vicky. 2025. "Kisruh di PBNU, Siapa Bermain?" [Turmoil in PBNU: Who Is Pulling the Strings?]. Video. *Media Indonesia*, November 25, 2025. https://mediaindonesia.com/video/detail_video/2907-kisruh-di-pbnu-siapa-bermain.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

Tashwirul Afkar Vol. 44, No. 1, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Antara Tahlilan dan TikTok: Identitas Keagamaan dan Kehidupan Digital Gen Z Nahdliyin

Hasanuddin Ali
Alvara Research Center, Jakarta, Indonesia
hasanuddinali@alvara.id

Abstrak

Nahdlatul Ulama (NU) memasuki abad keduanya membawa warisan yang tidak kecil, jaringan pesantren yang mengakar di seluruh Nusantara, tradisi moderasi yang sudah teruji berabad-abad, dan basis sosial yang mencakup 57,2% umat Islam Indonesia. Namun di balik besarnya angka itu, ada tantangan yang tidak kalah besar, generasi muda Nahdliyin, terutama Gen Z (lahir 1997–2012), tumbuh bukan di serambi pesantren, melainkan juga di tengah algoritma TikTok dan arus konten YouTube yang tidak mengenal batas organisasi maupun sanad keilmuan. Artikel ini ditulis untuk menelusuri tiga pertanyaan mendasar yang saling berkaitan. Pertama, bagaimana anak muda NU membentuk identitas keagamaan mereka di era digital. Kedua, mengapa figur-figur di luar ekosistem NU justru lebih berpengaruh di kalangan Gen Z Nahdliyin. Ketiga, seberapa kokoh sebenarnya komitmen kebangsaan generasi ini, sebuah nilai yang selama ini dianggap sebagai ruh terdalam tradisi NU. Kajian ini memanfaatkan data dari Survei Nasional Alvara Research Center (2025, N=1.208) dan Survei Penetrasi Internet APJII (2026, N=8.700), dengan menggunakan kerangka teoretis pembentukan identitas (Erikson, 1968), teori generasi (Mannheim, 1952), dan kajian Digital Islam (Bunt, 2009; Eickelman & Anderson, 2003). Hasil kajian menunjukkan empat temuan utama, (1) Gen Z Nahdliyin cenderung berada di lapisan Cultural Nahdliyin, yang secara nasional mencakup 59,7% dari seluruh warga NU, dengan skor Indeks Ke-NU-an terendah di antara semua kelompok generasi (67,77/100); (2) dimensi Ikatan Organisasi menjadi titik paling lemah (62,13) dan satu-satunya dimensi yang terus menurun; (3) tokoh-tokoh dakwah di luar ekosistem NU lebih banyak diikuti oleh Gen Z Nahdliyin dibanding ulama NU sendiri; serta (4) komitmen kebangsaan Gen Z terbilang stabil di angka 69,73, tetapi lebih bersifat afektif daripada deliberatif, sehingga rentan terhadap pergeseran narasi. Masalah NU bukan soal jumlah, melainkan soal kedalaman dan relevansi, karena itu perlu adanya kerangka regenerasi adaptif yang mencakup rekonstruksi kaderisasi, penguatan ekosistem digital, dan pembaruan narasi kebangsaan yang relevan bagi generasi muda.

Kata Kunci: anak muda NU; identitas keagamaan; transformasi digital; komitmen kebangsaan; gen z; tipologi nahdliyin

DOI: 10.51716/ta.v45i1.743 **Copyright ©** Author

Abstract

Entering its second century, Nahdlatul Ulama (NU) carries a monumental legacy: a network of Islamic boarding schools (pesantren) deeply rooted across the archipelago, a centuries-tested tradition of moderation, and a social base comprising 57.2% of Indonesia's Muslim population. Yet, behind these staggering figures lies an equally formidable challenge. Young Nahdliyin—particularly Generation Z (born 1997–2012)—are growing up not only on the porches of pesantren, but also amidst TikTok algorithms and YouTube content streams that recognize neither organizational boundaries nor traditional chains of scholarly transmission (sanad). This article explores three interrelated fundamental questions. First, how do young NU members shape their religious identities in the digital era? Second, why do figures outside the NU ecosystem wield greater influence among Nahdliyin Gen Z? Third, how robust is this generation's national commitment, a value long regarded as the deepest soul of the NU tradition? This study utilizes data from the Alvara Research Center National Survey (2025, $N = 1,208$) and the APJII Internet Penetration Survey (2026, $N = 8,700$), drawing upon the theoretical frameworks of identity formation (Erikson, 1968), generation theory (Mannheim, 1952), and Digital Islam studies (Bunt, 2009; Eickelman & Anderson, 2003). The findings reveal four main insights: (1) Nahdliyin Gen Z predominantly occupy the Cultural Nahdliyin stratum, which nationally accounts for 59.7% of all NU members, registering the lowest NU-ness Index score among all generational groups ($67.77/100$); (2) the Organizational Ties dimension represents the weakest point (62.13) and the only dimension showing a continuous decline; (3) preaching figures outside the NU ecosystem command a wider following among Nahdliyin Gen Z compared to NU's own clerics (ulama); and (4) Gen Z's national commitment remains relatively stable at 69.73, yet it is more affective than deliberative, rendering it vulnerable to shifting narratives. NU's core dilemma is not a matter of numbers, but of depth and relevance; consequently, an adaptive regeneration framework is urgently required, encompassing the reconstruction of cadre development, the strengthening of the digital ecosystem, and the renewal of national narratives suited to the younger generation.

Keyword: *NU youth; religious identity; digital transformation; national commitment; gen z; nahdliyin typology*

Pendahuluan

Nahdlatul Ulama berdiri pada 31 Januari 1926 dan kini menapaki abad keduanya sebagai organisasi massa Islam terbesar di Indonesia. Survei nasional dari berbagai lembaga, termasuk Alvara Research Center, menunjukkan bahwa 57,2% umat Islam Indonesia mengidentifikasi diri sebagai Nahdliyin (Alvara Research Center 2025). Angka itu bukan sekadar statistik jumlah penduduk, ia merepresentasikan jaringan pesantren yang membentang dari Aceh hingga Papua, tradisi moderasi yang telah teruji oleh

berbagai tekanan sejarah, dan sebuah ekosistem sosial-kultural yang secara konsisten menjadi penopang stabilitas Indonesia dalam isu-isu kebangsaan dan moderasi beragama.

Namun memasuki abad keduanya, NU berhadapan dengan tantangan yang belum pernah dihadapi di periode-periode sebelumnya, yaitu pergeseran generasi yang terjadi di dalam ekosistem digital yang bergerak jauh lebih cepat dari kapasitas adaptasi institusi atau organisasi mana pun. Generasi muda Nahdliyin, terutama Gen Z yang lahir antara 1997 hingga 2012, tidak tumbuh dalam ekosistem yang sama dengan generasi sebelumnya. Mereka membangun referensi keagamaan, membentuk pandangan sosial, dan menentukan pilihannya melalui platform algoritmik, bukan melalui pengajian di langgar atau dawuh kiai di pesantren. Ketika penetrasi internet Indonesia telah menyentuh 81,72% populasi atau setara dengan 235,26 juta jiwa (APJII 2026), ruang digital bukan lagi media pelengkap, ia adalah medan utama di mana identitas generasi ini dibentuk.

Ada tiga persoalan yang saling berkelindan dan membentuk lanskap kehidupan anak muda NU hari ini. Pertama, persoalan identitas, bagaimana Gen Z Nahdliyin mendefinisikan ke-NU-an mereka ketika narasi keagamaan datang dari berbagai arah tanpa hierarki yang jelas? Kedua, persoalan digital, apa yang sesungguhnya terjadi ketika otoritas keagamaan bermigrasi dari mimbar pesantren ke layar smartphone, dan siapa yang diuntungkan dari perpindahan itu? Ketiga, persoalan kebangsaan, apakah komitmen terhadap NKRI dan Pancasila, yang selama ini dianggap sebagai ruh terdalam tradisi NU, masih tertanam kuat di kalangan generasi yang lebih akrab dengan konten viral daripada dengan sanad keilmuan?

Kajian mengenai identitas keagamaan dan kehidupan digital Gen Z Nahdliyin dapat dikelompokkan ke dalam tiga kecenderungan. *Pertama*, studi tentang NU dan reproduksi Islam tradisional menekankan peran pesantren, kiai, jaringan santri, dan praktik keagamaan komunal dalam membentuk serta mempertahankan identitas Nahdliyin (Arifianto 2017; Barton and Fealy 1996; Bush 2009; Dhofier 1982; Fealy and Bush 2014). Literatur ini menunjukkan kuatnya kontinuitas tradisi ke-NU-an, tetapi belum banyak menjelaskan bagaimana tradisi tersebut diwarisi dan dimaknai ulang oleh generasi yang tumbuh dalam lingkungan digital. *Kedua*, studi tentang generasi muda Muslim menunjukkan bahwa identitas keagamaan anak muda dibentuk melalui interaksi antara keluarga, pendidikan, komunitas, perubahan sosial, dan sumber otoritas keagamaan yang semakin beragam (Arifianto 2019; Jati et al. 2024; Laksana and Wood 2019; Naafs and White 2012; Nilan et al. 2011; Rijal 2020). Namun, sebagian besar penelitian tersebut menggunakan kategori "pemuda Muslim" secara umum sehingga belum cukup menjelaskan kekhasan pengalaman Gen Z yang berafiliasi

dengan NU. *Ketiga*, kajian tentang Islam dan media digital memperlihatkan bahwa media sosial telah menjadi arena penting bagi pembentukan kesalehan, identitas, dakwah, dan kontestasi otoritas keagamaan (Hew 2018; Hoesterey 2021; Husein and Slama 2018; Nisa 2018b, 2018a; Schmidt 2021; Slama 2018; Wasik 2020). Meskipun telah menunjukkan pentingnya ruang digital dalam transformasi keberagamaan Muslim, kajian-kajian tersebut lebih banyak berfokus pada produksi wacana, komunitas daring, dan otoritas keagamaan, sementara hubungan antara intensitas kehidupan digital dan keberlanjutan identitas tradisional Nahdliyin pada tingkat generasi masih kurang mendapat perhatian. Karena itu, celah utama dalam literatur terletak pada belum memadainya penjelasan mengenai bagaimana Gen Z Nahdliyin mempertahankan, menafsirkan ulang, dan menegosiasikan identitas keagamaannya di antara kontinuitas tradisi NU dan ekspansi kehidupan digital. Penelitian ini mengisi celah tersebut dengan menempatkan Gen Z Nahdliyin sebagai aktor yang hidup secara simultan dalam dua arena keberagamaan: praktik komunal yang berakar pada tradisi NU dan ekosistem digital yang menawarkan sumber pengetahuan, ekspresi, serta otoritas keagamaan yang semakin beragam.

Secara lebih konkret, artikel ini bertujuan untuk: (1) memetakan posisi generasi muda dalam struktur berlapis warga NU berdasarkan Indeks Ke-NU-an; (2) menganalisis bagaimana ekosistem digital menggeser otoritas keagamaan dan apa dampaknya bagi reproduksi nilai-nilai ke-NU-an; (3) mengidentifikasi kekuatan dan kerentanan dalam komitmen kebangsaan anak muda NU; dan (4) merumuskan implikasi strategis yang dapat dijadikan pijakan bagi NU dalam menghadapi tantangan abad keduanya. Argumentasi utama artikel ini adalah bahwa masalah NU bukan soal jumlah Nahdliyin yang menyusut, basis massa tetap besar, melainkan soal semakin tipisnya kedalaman internalisasi nilai di tengah generasi yang tumbuh dalam ekosistem informasi yang sama sekali berbeda.

Artikel ini berangkat dari teori psikologi perkembangan. Dalam psikologi perkembangan identitas bukan sesuatu yang diterima begitu saja dari lingkungan, melainkan hasil negosiasi terus-menerus antara nilai-nilai yang diwarisi dan tuntutan dunia yang selalu berubah (Erikson 1968). Erikson melihat krisis identitas bukan sebagai kegagalan, melainkan sebagai tahap perkembangan yang perlu dilalui. Seseorang perlu benar-benar mengeksplorasi, mempertanyakan, dan pada akhirnya memilih sistem nilai, peran sosial, dan keyakinan yang menjadi fondasinya. Bagi pemuda Muslim di Indonesia, identitas keagamaan tidak pernah tunggal atau statis. Ia terus-menerus dibentuk ulang melalui interaksi dengan keluarga, komunitas pesantren, sekolah, dan media digital (Nisa 2018b).

Dalam tradisi NU, ke-NU-an seseorang dibangun di atas lima pilar yang saling menopang, yaitu fikroh (landasan teologis Ahlussunnah wal Jamaah), amaliah (praktik ritual khas NU seperti tahlilan, yasinan, qunut, dan tawassul), harakah (keterlibatan dalam gerakan sosial-organisatoris), komitmen kebangsaan (penghayatan Pancasila, NKRI, dan kebinekaan), serta ikatan organisasi (partisipasi aktif dalam struktur kelembagaan NU dari ranting hingga pusat). Kelima pilar inilah yang menjadi kerangka operasional Indeks Ke-NU-an dalam Survei Nasional Alvara Research Center (2025), sebuah instrumen yang untuk pertama kalinya memungkinkan pemetaan kedalaman ke-NU-an secara multidimensional dan berbasis data.

Nisa (2018b) menunjukkan, melalui kajiannya terhadap gerakan ODOJ (One Day One Juz) di media sosial, bahwa platform digital tidak sekadar menjadi saluran baru bagi konten keagamaan yang sudah ada. Ia juga menciptakan komunitas dan identitas keagamaan baru yang melampaui batas-batas organisasi formal. Ini penting untuk dipahami dalam konteks NU. Meskipun NU Online berhasil menjadi portal Islam paling banyak dikunjungi di Indonesia (Alvara Research Center 2025), popularitas itu tidak otomatis berarti bahwa identitas ke-NU-an terbentuk atau diperkuat melalui platform tersebut. Ada jarak yang cukup jauh, dan kadang sangat dalam, antara sekadar mengonsumsi informasi dan benar-benar menginternalisasi identitas.

Mannheim (1952) menawarkan cara yang berbeda untuk memahami mengapa tiap generasi tidak hanya berbeda dalam usia, tetapi juga dalam cara mereka memahami dunia. Menurutnya, yang membentuk suatu generasi bukanlah sekadar kesamaan tahun kelahiran, melainkan kesamaan pengalaman historis pada masa formatif, misalnya Gen Z yang sekarang ini berusia antara 14 hingga 29 tahun. Pengalaman bersama inilah yang membangun kesadaran kolektif sebuah generasi, lepas dari perbedaan latar belakang sosial-ekonomi masing-masing individu.

Bagi Gen Z Indonesia, pengalaman formatif itu adalah internet. Mereka tidak pernah mengenal dunia tanpa smartphone, tanpa media sosial, tanpa akses instan ke jutaan pendapat dari seluruh penjuru dunia. Dalam ekosistem semacam itu, otoritas keagamaan tidak lagi bersifat terpusat dan hierarkis. Ia tersebar, bersaing, dan sangat bergantung pada kemampuan seseorang untuk menarik perhatian di tengah kebisingan konten. Ini bukan sekadar soal preferensi media, ini adalah pergeseran epistemologis yang mendasar dalam cara sebuah generasi memvalidasi kebenaran dan menaruh kepercayaan (Mannheim 1952).

Penting untuk tidak membaca teori generasi secara deterministik. Tidak semua Gen Z Nahdliyin menjalani pengalaman yang sama. Data Alvara Research Center (2025) justru mengkonfirmasi adanya segmentasi yang

nyata dalam generasi ini, ada yang tetap terhubung kuat dengan tradisi pesantren, ada yang berada di ruang abu-abu antara dua dunia, dan ada yang hampir sepenuhnya terputus dari ekosistem nilai ke-NU-an. Ketiga kelompok ini hidup berdampingan dalam satu generasi yang sama.

Bunt (2009) adalah salah satu yang pertama mendokumentasikan secara sistematis bagaimana internet mengubah wajah otoritas keagamaan Islam secara global. Ia menunjukkan bahwa model lama, di mana otoritas bersumber dari lembaga yang diakui seperti pesantren, universitas Islam, atau majelis fatwa mulai terkikis oleh model baru yang bersifat rhizomatic (tersebar dan terhubung). Siapa pun yang terkoneksi dan mampu memproduksi konten bisa mengklaim otoritas keagamaan. Ini bukan hanya demokratisasi dalam arti positif, ia juga berarti fragmentasi, bahkan komodifikasi otoritas agama.

Eickelman & Anderson (2003) melengkapi gambaran ini dengan menunjukkan bahwa media baru di dunia Muslim tidak hanya memperluas ruang publik keagamaan yang sudah ada, tetapi juga menciptakan ruang publik baru yang memiliki logika dan dinamikanya sendiri. Di ruang inilah batas antara ulama dan awam, antara fatwa yang berbekal sanad dan opini yang sekadar viral, menjadi semakin tipis dan mudah dikaburkan. Di Indonesia, Lim (2017) mendokumentasikan bagaimana enklaf algoritmik di media sosial secara sistematis memperkuat polarisasi, termasuk dalam hal keagamaan, dengan cara memberikan eksposur berlebih pada konten yang memancing emosi kuat, bukan konten yang mendalam secara keilmuan.

Dalam kerangka ini, fakta bahwa tokoh-tokoh dakwah di luar ekosistem NU justru lebih banyak diikuti oleh Gen Z Nahdliyin, sebagaimana dikonfirmasi oleh Alvara Research Center (2025), bukan semata soal selera pribadi. Ini adalah hasil dari logika struktural platform digital: konten yang pendek, emosional, estetis, dan mudah dibagikan secara alamiah mendapat amplifikasi lebih besar dari algoritma. Ulama NU dengan kedalaman sanad pesantren tidak selalu memiliki kemampuan produksi konten yang setara. Hasilnya adalah apa yang bisa disebut sebagai "displacement otoritas keagamaan", perpindahan otoritas dari lembaga berbasis tempat ke individu-individu yang ahli dalam memainkan logika platform.

Tidak banyak organisasi Islam di dunia yang memiliki warisan ideologis seintim NU dalam hal integrasi keimanan dan kebangsaan. Feillard (1999) dan van Bruinessen (1994) mendokumentasikan bagaimana tradisi ini dibangun bukan sebagai kompromi, melainkan sebagai keyakinan teologis yang dirawat secara sadar. Hefner (2000) dalam Civil Islam menunjukkan bagaimana NU menjadi salah satu pilar utama dari apa yang ia sebut sebagai "Islam sipil", sebuah ekspresi Islam yang secara aktif mendukung demokrasi, menghormati keberagaman, dan menempatkan nasionalisme sebagai bagian

dari amal keagamaan. Resolusi Jihad 1945, penerimaan Pancasila, dan konsep hubbul wathan minal iman adalah penanda-penanda historis dari tradisi yang panjang dan konsisten ini.

Namun tekanan terhadap sintesis Islam-nasionalisme ini nyata dan tidak bisa diabaikan. Hadiz (2016) menunjukkan bagaimana gelombang populisme Islam transnasional, yang menempatkan identitas ummah di atas identitas nasional, telah menemukan ruang tumbuh yang cukup subur di Indonesia. Mietzner & Muhtadi (2018) menganalisis bagaimana narasi-narasi semacam itu bisa memobilisasi massa secara signifikan, termasuk dari kalangan Muslim yang sebelumnya berafiliasi dengan organisasi moderat. Dalam pandangan Fealy & Bush (2014), yang paling mengkhawatirkan bukanlah penolakan aktif terhadap nilai-nilai NU, melainkan erosi yang diam-diam, identitas keagamaan tradisional melemah bukan karena ditolak, tetapi karena tidak berhasil diteruskan dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Penelitian ini menggunakan pendekatan mixed-methods yang memadukan analisis data kuantitatif dari dua survei nasional dengan pembacaan interpretatif terhadap literatur akademik yang relevan. Pendekatan ini dipilih karena data survei mampu memberikan gambaran representatif tentang distribusi sikap dan perilaku warga NU di seluruh Indonesia, sementara kerangka teoretis memungkinkan pemaknaannya yang lebih dalam dan kontekstual.

Dua sumber data primer digunakan dalam penelitian ini. Pertama, Survei Nasional "Potret Warga NU 2025" yang dilaksanakan Alvara Research Center pada September 2025 dengan 1.208 responden muslim Indonesia, menggunakan metode multi-stage random sampling, cakupan 34 provinsi, dan margin of error ±2,8% pada tingkat kepercayaan 95%. Instrumen survei mencakup Indeks Ke-NU-an (lima dimensi), pola konsumsi media digital, preferensi tokoh agama, dan profil sosio-demografis responden. Ketiga, Survei Penetrasi Internet APJII 2026 dengan 8.700 responden nasional dan margin of error ±1,1%, yang memberikan konteks tentang lanskap digital Indonesia sebagai ekosistem tempat identitas Gen Z Nahdliyin terbentuk. Selain itu, artikel ini juga menggunakan laporan "Anatomi Warga NU" (Ali 2026) yang menyajikan analisis lanjutan dari indeks ke-NU-an berbasis Correspondence Analysis yang membahas tentang segmentasi tiga lapisan Nahdliyin.

Data kuantitatif dianalisis melalui tiga pendekatan yang saling melengkapi. Analisis deskriptif-komparatif digunakan untuk memetakan perbedaan antargenerasi dalam lima dimensi Indeks Ke-NU-an. Correspondence Analysis, teknik multivariat yang mengukur hubungan antar-kategori dalam data kategoris, digunakan untuk mengidentifikasi tiga lapisan Nahdliyin dan kedekatan relatifnya dengan kelompok generasi

tertentu. Analisis tren dilakukan dengan membandingkan data lintas tahun untuk mengidentifikasi dimensi yang menguat atau melemah secara struktural. Seluruh analisis statistik primer dikerjakan oleh Alvara Research Center (2025); artikel ini melakukan reinterpretasi dan kontekstualisasi teoretis atas temuan-temuan tersebut.

Hasil dan Pembahasan

Tiga Lapisan Nahdliyin dan Posisi Generasi Muda

Salah satu kontribusi paling penting dari Alvara Research Center (2025) dalam survei ini adalah pengembangan dari Indeks Ke-NU-an sebagai alat ukur multidimensional. Berbeda dengan cara pengukuran afiliasi keagamaan yang biasa, yang hanya menanyakan apakah seseorang mengidentifikasi diri sebagai NU atau bukan, Indeks Ke-NU-an digunakan untuk mengukur tingkat kedalaman ke-NU-an warga NU. Seseorang bisa mengaku Nahdliyin, tetapi apakah ia memahami fikroh Aswaja? Apakah ia terlibat aktif dalam organisasi? Apakah komitmen kebangsaannya bersifat reflektif atau sekadar warisan? Instrumen ini dirancang untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Hasilnya, melalui Correspondence Analysis, teridentifikasi tiga lapisan yang menggambarkan keragaman internal warga NU. Core Nahdliyin, 9,3% dari total warga NU, adalah mereka yang terhubung penuh dengan semua pilar ke-NU-an, mereka memiliki fikroh yang mendalam, amaliah yang konsisten, keterlibatan aktif dalam harakah, komitmen kebangsaan yang kuat, dan partisipasi nyata dalam struktur atau kegiatan organisasi. Kelompok ini didominasi Generasi X dan Baby Boomers, dan kebanyakan memiliki latar belakang pesantren. Engaged Nahdliyin, 31,0%, terlibat aktif dalam kegiatan NU dan memiliki kedekatan emosional yang kuat terhadap tradisi, meskipun pemahaman fikroh mereka tidak selalu mendalam. Kelompok ini banyak didominasi Milenial. Cultural Nahdliyin, 59,7%, adalah segmen terbesar, mereka mengaku Nahdliyin, menjalankan amaliah khas NU sebagai rutinitas kultural-keluarga, tetapi lemah dalam keterhubungan dengan fikroh maupun struktur organisasi NU (Ali 2026; Alvara Research Center 2025).

Gen Z secara statistik cenderung mengelompok di lapisan Cultural Nahdliyin. Ke-NU-an mereka lebih merupakan identitas warisan (ascribed identity) daripada identitas yang dipilih secara sadar (achieved identity) dalam terminologi Erikson (1968). Mereka menjadi Nahdliyin bukan karena

pernah bergulat dengan pertanyaan tentang Aswaja dan memilihnya, melainkan karena orang tua dan lingkungan mereka Nahdliyin.

Data Indeks Ke-NU-an berdasarkan generasi bisa dilihat pada Tabel 1, memperkuat gambaran ini. Dengan total indeks 67,77, Gen Z berada di posisi terendah bila dibandingkan dengan Milenial dan Gen X.

Tabel 1. Indeks Ke-NU-an per Dimensi Berdasarkan Generasi (Skala 100).
Sumber: Alvara Research Center, Survei Nasional Potret Warga NU (2025).

Dimensi	**Gen Z**	**Milenial**	**Gen X**	**Baby Boomers**	**Nasional**
Fikroh	70,73	72,56	72,54	70,91	71,91
Amaliah	68,57	69,53	70,00	67,27	69,18
Harakah	68,43	68,45	68,89	67,34	68,45
Komitmen Kebangsaan	69,73	69,43	70,81	69,30	69,89
Ikatan Organisasi	61,72	61,94	63,27	60,65	62,13
INDEKS TOTAL	**67,77**	**68,36**	**69,04**	**67,01**	**68,26**

Hasil lain yang menarik adalah di dimensi Ikatan Organisasi selalu menjadi yang terendah di semua generasi tanpa kecuali, dengan selisih yang cukup jauh dari dimensi-dimensi lain. Ini menandakan bahwa melemahnya ikatan organisasi bukan fenomena yang hanya menimpa Gen Z, melainkan tantangan lintas generasi dan yang paling parah manifestasinya ada pada generasi muda.

Skor rendah pada Ikatan Organisasi tidak berarti Gen Z menolak NU. Yang sesungguhnya terjadi adalah mereka tidak merasa perlu terikat pada struktur formalnya seperti terlibat dalam kegiatan-kegiatan, jenjang kaderisasi, atau bahkan sekadar mengetahui perbedaan antara Syuriah dan Tanfidziyah. Inilah yang oleh sosiolog agama disebut sebagai post-institutional religiosity, beragama secara intens dan penuh penghayatan, tetapi tanpa merasa membutuhkan lembaga sebagai perantara.

Ketika Layar Menggantikan Mimbar

Indonesia kini menjadi salah satu pasar digital terbesar di dunia. Penetrasi internet mencapai 81,72% populasi atau setara dengan 235,26 juta dari 287,89 juta jiwa, dengan Gen Z sebagai penggunanya yang paling intensif

(APJII, 2026). Mayoritas pengguna (84,31%) mengakses internet melalui smartphone, dan media sosial seperti WhatsApp, YouTube, TikTok, serta Instagram menjadi platform yang paling banyak digunakan untuk berbagai kebutuhan, termasuk konsumsi konten keagamaan.

Di sisi lain, data Alvara Research Center (2025) menunjukkan bahwa NU Online (NU.or.id) telah berhasil menjadi portal berita Islam paling banyak dikunjungi di Indonesia, dengan 13,3% dari total Muslim Indonesia pernah mengaksesnya dan angka itu bahkan lebih tinggi pada Gen Z, yang mencapai 15,1%. Ini adalah pencapaian yang tidak kecil. Namun di sisi lain, hanya 12,4% Gen Z yang pernah menggunakan aplikasi NU Online SuperApps.

Angka ini sebenarnya masih bisa lebih besar lagi kalau NU Online bisa membangun hubungan yang lebih intim dengan pembacanya. Apakah mereka membuka aplikasi NU sebagai tindakan proaktif, sebagaimana mereka membuka YouTube atau TikTok atau hanya sekadar "lewat" saja. Ini selaras dengan temuan Nisa (2018b): platform digital keagamaan yang berhasil membangun loyalitas bukan hanya yang menyajikan konten berkualitas, tetapi yang berhasil menciptakan komunitas afektif di sekelilingnya, rasa memiliki, rasa terhubung, dan rasa bahwa tempat itu adalah rumah.

Temuan Alvara Research Center (2025) mengonfirmasi bahwa figur-figur keagamaan yang paling banyak diikuti oleh warga NU, termasuk Gen Z, justru bukan berasal dari dalam ekosistem inti NU, melainkan figur-figur seperti UAS, Adi Hidayat, dan Hanan Attaki. Ini bisa dipahami melalui logika platform, konten yang pendek, emosional, secara visual menarik, dan mudah dibagikan secara natural mendapat amplifikasi dari algoritma jauh melebihi konten yang dalam secara keilmuan tetapi tidak "menarik" secara digital. Ulama NU yang memiliki kedalaman sanad pesantren tidak selalu memiliki kecakapan produksi konten yang dibutuhkan untuk bersaing di ruang itu. Otoritas yang secara historis melekat pada lembaga dan hierarki keilmuan, kini bergeser ke tangan individu-individu yang mahir bermain di ekosistem digital.

> *Generasi baru hidup dalam lanskap yang berbeda. Identitas keagamaan kini bersaing dengan identitas global dan digital. Jika mayoritas budaya tidak diperkuat dengan narasi yang relevan bagi generasi muda, maka ia bisa kehilangan daya tarik.* (Ali 2026, 10)

Konsekuensinya bagi reproduksi nilai ke-NU-an sangat signifikan. Ketika referensi keagamaan sehari-hari Gen Z Nahdliyin datang dari tokoh-tokoh yang tidak secara eksplisit mengajarkan kompatibilitas Islam dan kebangsaan, tidak menekankan toleransi amaliah, dan tidak mengoperasionalkan fikroh Aswaja sebagai manhaj yang hidup, maka internalisasi nilai-nilai khas NU tidak bisa terjadi secara otomatis. Ia membutuhkan desain institusional yang aktif dan kehadiran digital yang mampu bersaing bukan hanya dari segi kualitas konten, tetapi juga dari segi logika platform.

Komitmen Kebangsaan: Kuat di Permukaan, Rentan di Akarnya

Dari lima dimensi yang diukur, Komitmen Kebangsaan adalah satu-satunya yang menunjukkan tren perbaikan paling konsisten. Angkanya relatif stabil dan merata di semua generasi, Gen Z 69,73; Milenial 69,43; Gen X 70,81; Baby Boomers 69,30; dengan rata-rata nasional 69,89, dan mengalami kenaikan paling signifikan dalam periode 2024–2025, yakni sebesar +1,21 poin (Alvara Research Center 2025). Sekilas, ini adalah kabar baik. Nahdliyin muda tampaknya masih memiliki orientasi kebangsaan yang solid.

Tetapi ada hal yang tidak terlihat dari angka-angka itu, dan inilah yang perlu diwaspadai. Pertama, data yang sama menunjukkan bahwa 26,9% muslim Indonesia tidak merasa dekat dengan ormas manapun, dan angka itu lebih tinggi di kalangan Gen Z, mencapai 28,7%. Kelompok "tanpa afiliasi" ini, yang dalam literatur tentang radikalisasi sering disebut sebagai "unattached believers," adalah yang paling terbuka terhadap narasi-narasi keagamaan alternatif yang menawarkan identitas komunal yang lebih tegas dan eksklusif (Hadiz 2016; Mietzner and Muhtadi 2018).

Kedua, dan ini mungkin yang paling penting, ada perbedaan kualitatif yang sangat menentukan antara komitmen kebangsaan yang bersifat afektif dan yang bersifat deliberatif. Komitmen afektif adalah yang berbentuk perasaan seperti cinta tanah air, bangga menjadi orang Indonesia, tidak ingin negara ini pecah. Sementara komitmen deliberatif adalah yang berbentuk pemahaman dan keyakinan yang sudah diuji. Saya tahu mengapa Pancasila kompatibel dengan Islam. Saya bisa menjelaskan mengapa nasionalisme bukan lawan dari iman. Komitmen afektif mudah tumbuh, tetapi juga mudah dimanipulasi. Komitmen deliberatif jauh lebih tahan, tetapi ia memerlukan proses pendidikan yang intens dan pengalaman yang bermakna, sesuatu yang tidak bisa dicapai hanya dari konten berdurasi 60 detik.

Ketiga, ketika sumber referensi keagamaan sehari-hari Gen Z semakin bergeser ke figur-figur yang tidak secara eksplisit mengajarkan sintesis Islam-kebangsaan, fondasi yang menopang komitmen itu secara perlahan melemah. Dalam jangka pendek, skor agregat ini mungkin tetap tampak baik. Tetapi yang tidak terlihat adalah bahwa pilar-pilar yang secara historis menjaga komitmen itu tetap kokoh, otoritas ulama NU, keterlibatan dalam organisasi, penghayatan fikroh Aswaja, justru sedang mengalami tekanan.

Tiga Paradoks yang Mendefinisikan Posisi Gen Z Nahdliyin

Dari seluruh analisis di atas, ada tiga paradoks yang secara konsisten muncul dan bersama-sama mendefinisikan posisi Gen Z Nahdliyin sekarang ini. Memahami ketiga paradoks ini adalah kunci untuk merumuskan respons yang tepat.

Paradoks pertama adalah kelimpahan informasi yang tidak menghasilkan kedalaman. Gen Z adalah generasi yang paling banyak terpapar konten ke-NU-an dibandingkan generasi mana pun sebelumnya. Mereka bisa mengakses pengajian ulama NU kapan saja, membaca artikel NU Online, mengikuti diskusi di berbagai platform. Tetapi internalisasi fikroh Aswaja dan keterlibatan dalam ikatan organisasi justru paling rendah di antara semua generasi. Akses informasi ternyata tidak secara otomatis menghasilkan pembentukan identitas yang mendalam. Yang dibutuhkan bukan lebih banyak konten, melainkan kurikulum yang terstruktur, komunitas yang terasa seperti rumah, dan pengalaman yang benar-benar bermakna.

Paradoks kedua adalah identitas kultural yang kuat tetapi ikatan struktural yang rapuh. Gen Z Nahdliyin mengidentifikasi diri dengan NU secara kultural. Mereka mengikuti tahlilan, menghormati pesantren, bangga menjadi bagian dari tradisi Islam Indonesia yang moderat. Tetapi mereka tidak merasa perlu terikat pada struktur formal organisasi. Ini bukan fenomena yang unik bagi Indonesia, sosiolog agama mendokumentasikannya di berbagai konteks global sebagai tren post-institutional religiosity. Tantangannya bagi NU adalah menemukan cara untuk mengonversi afiliasi kultural yang hangat ini menjadi keterlibatan institusional yang bermakna, tanpa mengalienasi Gen Z dengan format yang terasa kaku dan tidak relevan.

Paradoks ketiga adalah komitmen nasional yang tampak stabil tetapi berdiri di atas fondasi yang melemah. Skor Komitmen Kebangsaan yang baik

memberikan rasa aman yang perlu diimbangi oleh kesadaran bahwa pilar-pilar yang secara historis menopang komitmen itu, otoritas ulama NU, partisipasi dalam ikatan organisasi, internalisasi fikroh Aswaja, justru sedang terkikis. Tanpa fondasi yang kokoh, komitmen yang baik di atas kertas bisa berubah menjadi komitmen yang rapuh dalam menghadapi tekanan ideologis yang nyata (van Bruinessen 1994; Hefner 2000).

Diskusi: Arah Regenerasi Nahdliyin yang Adaptif

Mengubah Model Kaderisasi

Berbagai temuan dan analisis di atas tidak lantas membuat NU harus meninggalkan substansi tradisinya. Yang perlu berubah adalah formatnya. Erikson (1968) mengingatkan bahwa identitas yang kokoh lahir dari eksplorasi aktif dan komitmen yang dipilih secara sadar, bukan dari penerimaan pasif nilai yang sudah jadi. Kaderisasi NU yang efektif untuk Gen Z harus dirancang sebagai ruang eksplorasi, bukan sekadar ruang transmisi ideologi.

Ada tiga dimensi yang perlu diperbarui secara serius. Pertama, konten kaderisasi perlu dikontekstualisasikan. Materi yang membahas fikroh Aswaja harus bisa berbicara tentang apa yang menjadi harapan dan sekaligus keresahan Gen Z, seperti kesehatan mental, ketidakpastian ekonomi di era gig economy, krisis iklim, dan ancaman disinformasi dengan perspektif Aswaja yang membumi, bukan yang terasa jauh dari realitas sehari-hari anak muda. Kedua, format partisipasi harus lebih fleksibel. Komunitas berbasis minat, startup, seni dan budaya, riset sosial, digital, dan olahraga bisa menjadi pintu masuk yang jauh lebih ramah bagi Gen Z yang tidak nyaman dengan format formal-hierarkis. Ketiga, figur-figur muda NU yang memiliki kehadiran digital yang kredibel perlu diposisikan sebagai jembatan antara tradisi pesantren dan generasi algoritmik, bukan sebagai pengganti kiai senior, tetapi sebagai penerjemah yang bisa berbicara dalam dua bahasa sekaligus.

Membangun Ekosistem Digital yang Bermakna

Keunggulan NU Online sebagai portal Islam paling populer di Indonesia adalah modal yang sangat berharga. Namun popularitas sebagai portal berita berbeda dari loyalitas sebagai ekosistem digital. NU Online tidak hanya dikunjungi sesekali, tetapi juga menjadi bagian dari rutinitas digital Gen Z Nahdliyin.

Pengembangan ekosistem digital seperti yang sudah ada, NU Online SuperApps, perlu terus diintegrasikan dengan berbagai layanan untuk warga NU, seperti layanan zakat dan infak, konsultasi keagamaan, pendidikan, kesehatan, pemberdayaan ekonomi, dan komunitas berbasis afiliasi Nahdliyin. Di sisi konten, tantangannya lebih mendasar. Lim (2017) menunjukkan bahwa kedalaman keilmuan dan daya viral konten digital seringkali berseberangan. Solusinya bukan memilih salah satu, melainkan menemukan format-format baru yang mampu mengemas kedalaman dalam kemasan yang lebih menarik, sesuatu yang sudah mulai ditunjukkan oleh beberapa figur muda NU melalui kreativitas mereka di berbagai platform.

Memperbarui Narasi Kebangsaan

Komitmen kebangsaan tidak bisa hanya ditanamkan melalui instruksi di ruang-ruang formal. Ia tumbuh dari pengalaman keseharian dan narasi yang menggambarkan pengalaman mereka. Bagi Gen Z, narasi tentang hubbul wathan minal iman perlu hadir dalam bahasa yang berbicara tentang dunia yang mereka hadapi, keadilan ekonomi, keberlanjutan lingkungan, perlindungan hak-hak digital, dan resistensi terhadap disinformasi yang mengancam fondasi demokratis.

NU memiliki posisi yang sangat unik untuk menjadi jangkar komitmen kebangsaan generasi muda, sebuah organisasi yang secara historis telah membuktikan bahwa Islam dan nasionalisme bukan hanya bisa berdampingan, tetapi saling menguatkan (Hefner 2000). Posisi itu perlu dikomunikasikan bukan sebagai catatan sejarah yang hanya bisa dibanggakan, melainkan sebagai relevansi hidup untuk menjawab kebutuhan Gen Z sebagai pijakan identitas yang kokoh di tengah arus narasi global yang kadang saling bertentangan.

Tabel 2 menggambarkan berbagai pilihan pengembangangan strategi regenerasi Nahdliyin yang lebih adaptif terutama bagi Gen Z dan Milenial.

Tabel 2. Matriks Strategi Regenerasi Nahdliyin Adaptif.

Strategi	**Sasaran Utama**	**Indikator Keberhasilan**
Rekonstruksi kaderisasi berbasis modul digital	Gen Z & Milenial	Pertumbuhan peserta kaderisasi digital

Penguatan kreator konten dari ulama muda NU di TikTok/YouTube	Gen Z (14–29 tahun)	Jumlah kreator NU berkedalaman keilmuan meningkat
Pengembangan NU Online SuperApps (zakat, kajian, konsultasi)	Semua lapisan Nahdliyin	Peningkatan pengguna aktif bulanan dan durasi sesi
Komunitas berbasis minat: startup, seni, riset, olahraga	Cultural Nahdliyin	Jumlah komunitas minat aktif yang terafiliasi NU
Revitalisasi narasi kebangsaan kontekstual (ekonomi, iklim, digital)	Gen Z deliberatif	Peningkatan skor dimensi Komitmen Kebangsaan

Simpulan

Artikel ini mengkaji tiga tantangan utama yang dihadapi generasi muda Nahdlatul Ulama (NU) di awal abad keduanya, yaitu fragmentasi identitas keagamaan di tengah ekosistem digital, pergeseran otoritas keagamaan dari institusi ke figur-figur yang menguasai platform digital, serta dinamika kekuatan dan kerentanan komitmen kebangsaan pada generasi yang tumbuh dalam lingkungan berbasis algoritma. Analisis didasarkan pada data Alvara Research Center (2025, N=1.208) dan APJII (2026, N=8.700), yang diinterpretasikan menggunakan perspektif teoretis Erikson (1968), Mannheim (1952), Bunt (2009), serta Eickelman dan Anderson (2003). Dari keseluruhan pembahasan, terdapat empat temuan utama.

Pertama, Gen Z Nahdliyin didominasi oleh lapisan Cultural Nahdliyin, yaitu kelompok dengan karakter ke-NU-an yang lebih bersifat kultural dibandingkan ideologis maupun organisasional. Kelompok ini memiliki Indeks Ke-NU-an terendah dibandingkan generasi Milenial dan Gen X, yaitu sebesar 67,77 (skala 0–100). Temuan ini menunjukkan bahwa identitas ke-NU-an pada generasi muda lebih banyak diwariskan melalui lingkungan sosial dan keluarga daripada dibangun melalui proses internalisasi yang reflektif. Dalam perspektif Erikson (1968), kondisi tersebut menunjukkan bahwa proses identity achievement pada dimensi keagamaan dan organisasi belum sepenuhnya terbentuk.

Kedua, dimensi Ikatan Organisasi merupakan aspek dengan skor terendah secara nasional (62,13) sekaligus menjadi satu-satunya dimensi yang menunjukkan kecenderungan menurun dari generasi ke generasi. Temuan ini mengindikasikan bahwa hubungan generasi muda dengan organisasi tidak lagi dibangun melalui pola keterikatan institusional sebagaimana terjadi pada generasi sebelumnya. Penurunan tersebut bukan sekadar fluktuasi sesaat, melainkan mencerminkan perubahan struktural

dalam pola relasi antara generasi muda dan organisasi yang berpotensi semakin menguat apabila tidak direspons secara adaptif.

Ketiga, ruang referensi keagamaan Gen Z Nahdliyin semakin didominasi oleh tokoh-tokoh di luar ekosistem NU, sebagaimana ditunjukkan oleh hasil survei Alvara Research Center (2025). Pergeseran ini tidak dapat dipahami semata-mata sebagai preferensi personal, melainkan sebagai konsekuensi dari mekanisme platform digital yang memberi keuntungan lebih besar kepada figur dengan tingkat visibilitas, intensitas produksi konten, dan kemampuan membangun interaksi di ruang digital. Dalam konteks tersebut, otoritas keagamaan semakin dibentuk oleh logika algoritma, bukan lagi terutama oleh afiliasi kelembagaan atau tradisi keilmuan.

Keempat, komitmen kebangsaan Gen Z Nahdliyin secara umum tetap berada pada kategori baik, dengan skor rata-rata 69,73, bahkan menunjukkan kecenderungan meningkat dibandingkan generasi sebelumnya. Meskipun demikian, analisis yang lebih mendalam menunjukkan bahwa komitmen tersebut lebih banyak bertumpu pada dimensi afektif daripada deliberatif. Pada saat yang sama, sejumlah fondasi yang menopang keberlanjutannya, terutama keterikatan terhadap organisasi dan proses internalisasi nilai, justru mengalami pelemahan. Kondisi ini menunjukkan adanya kerentanan yang tidak selalu tampak pada indikator agregat, tetapi berpotensi memengaruhi ketahanan komitmen kebangsaan dalam jangka menengah maupun jangka panjang.

Secara teoretis, temuan-temuan tersebut memperkuat kebutuhan untuk mengembangkan model pembentukan identitas (identity formation) yang menempatkan platform digital sebagai bagian dari infrastruktur sosial pembentuk identitas, bukan sekadar sebagai media komunikasi yang bersifat netral. Ruang digital telah menjadi arena utama tempat generasi muda memperoleh informasi, membangun relasi, sekaligus mengonstruksi otoritas dan identitas keagamaannya.

Implikasi praktis dari penelitian ini menunjukkan bahwa penguatan regenerasi NU tidak dapat lagi hanya bertumpu pada pola kaderisasi konvensional. Upaya tersebut perlu dilakukan secara simultan melalui pengembangan model kaderisasi yang lebih sesuai dengan karakteristik Gen Z, pembangunan ekosistem digital NU yang mampu melampaui fungsi sebagai penyedia informasi menuju ruang interaksi dan pembelajaran yang hidup, serta pembaruan narasi kebangsaan yang dikomunikasikan dengan bahasa, medium, dan pendekatan yang relevan bagi generasi muda Indonesia.

Pada akhirnya, regenerasi Nahdliyin tidak hanya berkaitan dengan proses pergantian kepemimpinan atau hadirnya generasi yang lebih muda dalam struktur organisasi. Regenerasi yang berkelanjutan menuntut proses

pewarisan nilai yang lebih mendalam, sehingga identitas ke-NU-an tumbuh sebagai hasil dari proses pemahaman, penghayatan, dan pilihan yang sadar. Dengan demikian, generasi muda tidak hanya mewarisi tradisi, tetapi juga mengembangkan fikroh yang kokoh, komitmen kebangsaan yang tangguh, serta rasa memiliki terhadap NU yang lahir dari keyakinan, bukan semata-mata dari faktor keturunan.

Penelitian ini tentu memiliki sejumlah keterbatasan. Analisis yang dilakukan masih bertumpu pada pendekatan survei kuantitatif sehingga belum mampu menggambarkan secara mendalam pengalaman subjektif generasi muda Nahdliyin dalam membentuk identitas keagamaan mereka di ruang digital. Selain itu, variasi konteks regional dan sosial, seperti perbedaan antara wilayah urban dan rural, Jawa dan luar Jawa, maupun lingkungan pesantren dan perguruan tinggi umum, belum menjadi fokus analisis. Oleh karena itu, penelitian lanjutan melalui pendekatan kualitatif, khususnya studi etnografi dan studi kasus di berbagai konteks sosial, akan memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai dinamika identitas keagamaan, otoritas digital, dan keber-NU-an generasi muda di Indonesia kontemporer.

Referensi

Ali, H. 2026. *Anatomi Warga NU: Membaca Struktur, Kedalaman, Dan Tantangan Nahdliyin Di Abad Kedua*. Jakarta: Alvara Research Center.

Alvara Research Center. 2025. *Potret Warga NU 2025: Harapan, Aspirasi, Dan Dinamika Kebutuhan Warga NU*. Jakarta.

APJII. 2026. *Survei Penetrasi Internet Dan Perilaku Pengguna Internet Indonesia 2026*. Jakarta.

Arifianto, Alexander R. 2017. "Practicing What It Preaches? Understanding the Contradictions between Pluralist Theology and Religious Intolerance within Indonesia's Nahdlatul Ulama." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55(2): 241–64. doi:10.14421/ajis.2017.552.241-264.

Arifianto, Alexander R. 2019. "Islamic Campus Preaching Organizations in Indonesia: Promoters of Moderation or Radicalism?" *Asian Security* 15(3): 323–42. doi:10.1080/14799855.2018.1461086.

Barton, Greg, and Greg Fealy. 1996. "Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia." In Clayton: Monash Asia Institute, Monash University.

van Bruinessen, Martin. 1994. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS.

Bunt, Gary R. 2009. *IMuslims: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Bush, Robin. 2009. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.

Eickelman, Dale F, and Jon W Anderson, eds. 2003. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press.

Erikson, Erik H. 1968. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton \& Company.

Fealy, Greg, and Robin Bush. 2014. "The Political Decline of Traditional Ulama in Indonesia: The State, Umma and Nahdlatul Ulama." *Asian Journal of Social Science* 42(5): 536–60. doi:10.1163/15685314-04205004.

Hadiz, Vedi R. 2016. *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hew, Wai Weng. 2018. "The Art of Dakwah: Social Media, Visual Persuasion and the Islamist Propagation of Felix Siauw." *Indonesia and the Malay World* 46(134): 61–79. doi:10.1080/13639811.2018.1416757.

Hoesterey, James Bourk. 2021. "Nahdlatul Ulama's ``Funny Brigade'': Piety, Satire, and Indonesian Online Divides." *CyberOrient* 15(1): 85–118. doi:10.1002/cyo2.8.

Husein, Fatimah, and Martin Slama. 2018. "Online Piety and Its Discontent: Revisiting Islamic Anxieties on Indonesian Social Media." *Indonesia and the Malay World* 46(134): 80–93. doi:10.1080/13639811.2018.1415056.

Jati, Wasisto Raharjo, Syamsurijal, Halimatusa'diah, Gutomo Bayu Aji, and Ihsan Yilmaz. 2024. "Reevaluating Approaches to Religious Moderation

at the Grassroots Level: The Role of Muslim Youth in Advancing Interfaith Dialogue." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 62(1): 185–213. doi:10.14421/ajis.2024.621.185-213.

Laksana, Ben K C, and Bronwyn E Wood. 2019. "Navigating Religious Diversity: Exploring Young People's Lived Religious Citizenship in Indonesia." *Journal of Youth Studies* 22(6): 807–23. doi:10.1080/13676261.2018.1545998.

Lim, Merlyna. 2017. "Freedom to Hate: Social Media, Algorithmic Enclaves, and the Rise of Tribal Nationalism in Indonesia." *Critical Asian Studies* 49(3): 411–27. doi:10.1080/14672715.2017.1341188.

Mannheim, Karl. 1952. "The Problem of Generations." In *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Paul Kecskemeti. London: Routledge \& Kegan Paul, 276–322.

Mietzner, Marcus, and Burhanuddin Muhtadi. 2018. "Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia: Religious Intolerance, Militant Groups and the Politics of Accommodation." *Asian Studies Review* 42(3): 479–97. doi:10.1080/10357823.2018.1473335.

Naafs, Suzanne, and Ben White. 2012. "Intermediate Generations: Reflections on Indonesian Youth Studies." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13(1): 3–20. doi:10.1080/14442213.2012.645796.

Nilan, Pam, Lynette Parker, Linda Bennett, and Kathryn Robinson. 2011. "Indonesian Youth Looking towards the Future." *Journal of Youth Studies* 14(6): 709–28. doi:10.1080/13676261.2011.580523.

Nisa, Eva F. 2018a. "Creative and Lucrative Da'wa: The Visual Culture of Instagram amongst Female Muslim Youth in Indonesia." *Asiascape: Digital Asia* 5(1–2): 68–99. doi:10.1163/22142312-12340085.

Nisa, Eva F. 2018b. "Social Media and the Birth of an Islamic Social Movement: ODOJ (One Day One Juz) in Contemporary Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 46(134): 24–43. doi:10.1080/13639811.2017.1416758.

Rijal, Syamsul. 2020. "Following Arab Saints: Urban Muslim Youth and Traditional Piety in Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 48(141): 145–68. doi:10.1080/13639811.2020.1729540.

Schmidt, Leonie. 2021. "Aesthetics of Authority: `Islam Nusantara' and Islamic `Radicalism' in Indonesian Film and Social Media." *Religion*

51(2): 237–58. doi:10.1080/0048721X.2020.1868387.

Slama, Martin. 2018. "Practising Islam through Social Media in Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 46(134): 1–4. doi:10.1080/13639811.2018.1416798.

Wasik, Abdul. 2020. "Pengontrolan Diri Kaum Remaja Dengan Pengamalan Thariqat Qodiriyah Naqsyabandiyah Di Kabupaten Bandung." *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama* 3(2): 87–98.

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 1, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Nahdlatul Ulama sebagai *State-Embedded Islamic Civil Society*: Relasi Agama, Negara, dan Kekuasaan di Indonesia

Amin Mudzakkir
Sekolah Pascasarjana Pembangunan Berkelanjutan, Universitas Indonesia
amin.mudzakkir@gmail.com

Abstrak

Artikel ini mengkaji relasi Nahdlatul Ulama (NU) dan negara dengan menggeser perhatian dari pertanyaan normatif tentang apakah organisasi keagamaan harus dekat atau jauh dari kekuasaan menuju persoalan historis mengenai bagaimana negara modern membentuk kategori, institusi, dan batas-batas agama di ruang publik. Dengan menggunakan pendekatan historis-konseptual dan pembacaan kritis atas literatur mengenai NU, Islam Indonesia, sekularisme, birokratisasi agama, serta patronase politik, artikel ini mengembangkan konsep state-embedded Islamic civil society untuk menjelaskan posisi NU. Konsep tersebut menunjuk pada organisasi masyarakat sipil Islam yang memiliki sumber otoritas internal melalui pesantren, kiai, kitab kuning, bahtsul masail, dan jaringan jamaah, tetapi sekaligus tumbuh dan bekerja di dalam medan hukum, birokrasi, politik elektoral, dan distribusi sumber daya negara. Artikel ini menunjukkan enam perubahan modus keterlekatan NU: administrasi kolonial atas Islam; mobilisasi dan legitimasi keagamaan dalam revolusi; birokratisasi agama dan politik kepartaian; disiplin pembangunan Orde Baru; rekonstruksi masyarakat sipil melalui Khittah 1926; dan integrasi elektoral-teknokratis pada era Reformasi. Argumen utama artikel ini adalah bahwa relasi NU-negara bersifat ko-produktif, ambivalen, dan tidak setara. Negara membentuk NU melalui klasifikasi, pengakuan, regulasi, dan distribusi sumber daya, sementara NU ikut membentuk negara melalui legitimasi keagamaan, kader birokrasi, jaringan sosial, dan pengetahuan normatifnya. Muktamar, dalam kerangka ini, merupakan arena strategis tempat otoritas agama, birokrasi, partai, dan pasar berkompetisi mendefinisikan arah organisasi. Otonomi NU karena itu tidak memerlukan pemisahan total dari negara, melainkan pelembagaan jarak kritis, transparansi, pembatasan konflik kepentingan, dan penguatan otoritas jam'iyah yang berakar pada jamaah.

Kata Kunci: Nahdlatul Ulama; Indonesia; *Talal Asad*; sekularisme; masyarakat sipil; negara; otoritas keagamaan

DOI: 10.51716/ta.v45i1.746 **Copyright ©** Author

Abstract

This article examines the relationship between Nahdlatul Ulama (NU) and the state by shifting attention from the normative question of whether a religious organization should be close to or distant from political power to the historical problem of how the modern state constitutes the categories, institutions, and boundaries of religion in public life. Drawing on a historical-conceptual approach and a critical review of scholarship on NU, Indonesian Islam, secularism, religious bureaucratization, and political patronage, the article develops the concept of state-embedded Islamic civil society. The concept refers to an Islamic civil-society organization that possesses internal sources of authority through pesantren, ulama, classical Islamic texts, bahtsul masail, and grassroots networks, while operating within legal, bureaucratic, electoral, and distributive fields constituted by the state. The article identifies six shifting modes of NU's embeddedness: colonial administration of Islam; religious mobilization and legitimation during the revolution; bureaucratization and party politics; New Order developmental discipline; civil-society reconstruction through the 1926 Khittah; and electoral-technocratic integration after Reformasi. It argues that NU-state relations are co-productive, ambivalent, unequal, and historically changing. The state constitutes NU through classification, recognition, regulation, and resource distribution, whereas NU shapes the state through religious legitimation, bureaucratic cadres, social networks, and normative knowledge. NU congresses are thus strategic arenas in which religious authority, bureaucracy, political parties, and markets compete to define the organization's direction. NU's autonomy does not require complete separation from the state, but rather the institutionalization of critical distance, transparency, conflict-of-interest controls, and organizational authority rooted in its constituency.

Keywords: *Nahdlatul Ulama; Indonesia; Talal Asad; secularism; civil society; state; religious authority*

Pendahuluan

Hubungan Nahdlatul Ulama (NU) dengan negara merupakan salah satu tema paling penting dalam studi Islam dan politik Indonesia. Sejak berdiri pada 1926, NU terlibat dalam hampir seluruh perubahan besar pembentukan negara modern Indonesia: administrasi keagamaan kolonial, pendudukan Jepang, revolusi kemerdekaan, demokrasi parlementer, Demokrasi Terpimpin, pembangunan Orde Baru, gerakan masyarakat sipil, demokratisasi pasca-1998, serta pelembagaan kebijakan moderasi dan pemberdayaan keagamaan. Kedekatan historis ini melahirkan penilaian yang berlawanan. Sebagian melihat NU sebagai kekuatan masyarakat sipil yang menopang demokrasi, pluralisme, dan toleransi; sebagian lain menekankan pragmatisme elite, patronase, birokratisasi, serta kecenderungan organisasi menjadi sumber legitimasi kekuasaan. Dua pembacaan tersebut sama-sama menangkap bagian penting dari kenyataan, tetapi sering bertolak dari asumsi

yang sama: NU dan negara dianggap sebagai dua entitas yang telah terbentuk secara terpisah, lalu berinteraksi melalui konflik, negosiasi, kooptasi, atau kerja sama.

Asumsi keterpisahan tersebut membatasi analisis. Negara modern tidak hanya berhadapan dengan agama sebagai kenyataan yang telah selesai terbentuk. Melalui hukum, administrasi, pendidikan, kebijakan keamanan, penganggaran, pengakuan organisasi, dan produksi pengetahuan, negara ikut menentukan agama seperti apa yang dapat dikenali dan hadir secara sah di ruang publik. Sebaliknya, organisasi keagamaan tidak hanya merespons negara dari luar. Organisasi itu menyediakan bahasa moral, jaringan sosial, kader, pengetahuan, dan legitimasi yang ikut membentuk negara. Hubungan agama dan negara, dengan demikian, bukan sekadar hubungan eksternal antara dua lembaga otonom, tetapi proses pembentukan timbal balik yang berlangsung dalam medan kekuasaan yang tidak setara. Argumen ini sejalan dengan Mudzakkir (2026, 90), yang menegaskan bahwa agama di Indonesia tidak pernah sepenuhnya mengalami privatisasi. Karena itu, persoalan analitisnya bukan lagi apakah agama boleh hadir di ruang publik, melainkan bentuk agama apa yang ditampilkan, melalui cara apa, dan dalam kondisi kekuasaan seperti apa.

Artikel ini mengajukan pertanyaan: bagaimana negara modern membentuk kondisi publik bagi NU, dan bagaimana NU menggunakan tradisi serta otoritasnya untuk membentuk kembali negara? Pertanyaan tersebut diturunkan menjadi tiga persoalan. Pertama, melalui kategori, institusi, dan teknologi pemerintahan apa negara mengatur Islam dan posisi NU? Kedua, sumber otoritas apa yang memungkinkan NU mempertahankan kapasitas untuk menegosiasikan atau menolak kategori negara? Ketiga, bagaimana perubahan rezim mengubah modus keterlekatan NU pada negara, partai, birokrasi, dan pasar?

Argumen artikel ini adalah bahwa NU lebih tepat dipahami sebagai *state-embedded Islamic civil society*, yakni masyarakat sipil Islam yang mempunyai sumber otonomi internal, tetapi secara historis dibentuk dan bekerja di dalam medan negara. Konsep tersebut bukan sinonim kooptasi. Kooptasi mengandaikan organisasi yang semula berada di luar dan kemudian ditundukkan oleh negara. Sementara itu, sejarah NU menunjukkan bahwa organisasi ini sejak awal tumbuh di dalam ruang administratif, hukum, dan politik modern, sekaligus mempertahankan tradisi diskursif yang tidak dapat direduksi menjadi produk negara. Relasi tersebut bersifat ko-produktif: negara membentuk kategori, akses, dan ruang gerak NU; NU memberikan legitimasi, kader, jaringan implementasi, dan isi keagamaan kepada negara. Namun relasi itu tidak setara karena negara tetap memonopoli hukum, administrasi, anggaran, dan kekerasan yang sah.

Secara empiris, ambivalensi tersebut terlihat pada kemampuan NU untuk mengambil posisi yang berbeda dalam periode yang sama. Jaringan NU dapat menjadi bagian dari pemerintahan sekaligus menopang kelompok advokasi; kiai dapat mendukung kandidat tertentu sekaligus mengkritik kebijakan publik; pesantren dapat menerima bantuan negara sambil mempertahankan kurikulum dan otoritasnya sendiri. Variasi tersebut menunjukkan bahwa istilah dekat atau jauh terlalu statis. Yang berubah bukan sekadar tingkat kedekatan, melainkan saluran, sumber daya, dan bentuk legitimasi yang menghubungkan NU dengan kekuasaan.

Secara metodologis, artikel ini merupakan kajian historis-konseptual berbasis analisis pustaka. Sumber utamanya meliputi karya antropologi Talal Asad tentang tradisi diskursif dan sekularisme, kajian sejarah-politik NU, studi tentang birokratisasi agama di Indonesia, serta literatur ekonomi-politik patronase. Artikel tidak bermaksud menyajikan sejarah institusional yang lengkap, melainkan melakukan periodisasi analitis terhadap perubahan teknologi kekuasaan yang membentuk posisi NU. Setelah pendahuluan, bagian kedua meninjau literatur mengenai NU sebagai masyarakat sipil, organisasi politik, dan tradisi keagamaan. Bagian ketiga menjelaskan kerangka Asadian dan konsep *state-embedded Islamic civil society*. Bagian keempat menganalisis enam formasi historis relasi NU–negara. Bagian kelima membahas muktamar sebagai arena relasi agama, negara, dan pasar. Bagian terakhir merumuskan implikasi teoretis serta agenda institusional bagi otonomi NU.

Artikel ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan desain kajian historis-konseptual. Bahan penelitian terdiri atas monograf, artikel jurnal, disertasi, dan studi sejarah yang membahas NU, politik Islam Indonesia, sekularisme, birokrasi agama, masyarakat sipil, serta patronase. Literatur tersebut tidak diperlakukan hanya sebagai kumpulan fakta sekunder, tetapi sebagai medan perdebatan konseptual yang memperlihatkan perubahan cara sarjana memahami hubungan agama dan kekuasaan. Pembacaan dilakukan secara interpretatif dengan menelusuri asumsi, kategori, dan mekanisme kausal yang digunakan dalam tiap kelompok studi.

Analisis dilakukan dalam tiga tahap. Pertama, artikel mengidentifikasi kategori-kategori dominan dalam literatur, khususnya masyarakat sipil, kooptasi, pragmatisme, toleransi, birokratisasi, dan patronase. Kedua, kategori tersebut dibaca ulang melalui pemikiran Asad mengenai sekularisme dan tradisi diskursif untuk melihat bagaimana negara tidak hanya membatasi, tetapi menghasilkan bentuk-bentuk agama publik. Ketiga, dilakukan periodisasi analitis terhadap relasi NU dan negara. Periodisasi tidak semata-mata mengikuti pergantian pemerintahan, melainkan

perubahan teknologi kekuasaan, bentuk pengakuan, saluran representasi, dan distribusi sumber daya.

Unit analisis utama bukan individu pemimpin atau keputusan organisasi tertentu, melainkan relasi antara tiga unsur: bentuk otoritas keagamaan NU, perangkat pemerintahan negara, dan struktur ekonomi-politik yang menghubungkan keduanya. Karena itu, artikel tidak mengklaim bahwa NU merupakan aktor tunggal yang homogen. NU terdiri atas pesantren, kiai, pengurus, badan otonom, perempuan, pemuda, politisi, birokrat, pengusaha, dan jamaah dengan kepentingan berbeda. Istilah NU digunakan sebagai kategori institusional, sementara variasi internal diperlakukan sebagai unsur penting dalam perebutan otoritas.

Pendekatan historis-konseptual memiliki keterbatasan. Artikel ini tidak menyajikan penelitian etnografis tentang satu muktamar atau cabang tertentu dan tidak mengukur secara kuantitatif hubungan jabatan, bantuan, dan pilihan politik. Oleh karena itu, konsep *state-embedded Islamic civil society* diajukan sebagai perangkat analitis yang perlu diuji lebih lanjut melalui penelitian komparatif dan lapangan. Meskipun demikian, sintesis literatur memungkinkan artikel menghubungkan dimensi yang sering dipisahkan: produksi wacana agama, perubahan institusi, distribusi material, dan pembentukan subjektivitas politik.

Hasil dan Pembahasan

NU, Masyarakat Sipil, dan Negara

Kajian mengenai NU dan politik dapat dikelompokkan ke dalam sedikitnya empat arus. Arus pertama menekankan sejarah politik dan strategi elite ulama. Fealy (2003) menunjukkan bahwa keputusan politik NU pada 1952–1967 tidak dapat direduksi menjadi oportunisme. Politik ulama dibentuk oleh pertemuan antara norma keagamaan, kepentingan organisasi, dan kalkulasi kekuasaan. Feillard (1999) memperluas analisis tersebut dengan menelusuri pencarian bentuk hubungan NU dengan negara dari masa awal Republik hingga Orde Baru. Dalam dua karya itu, NU tampil sebagai aktor yang mempunyai agensi dan kemampuan menyesuaikan bahasa keagamaan dengan perubahan konteks politik.

Arus kedua membaca NU melalui demokratisasi dan masyarakat sipil. Hefner (2000) menempatkan jaringan Muslim demokrat, termasuk lingkungan NU pada masa Abdurrahman Wahid, sebagai bagian penting dari *civil Islam* yang melawan otoritarianisme dan mempromosikan kewargaan demokratis. Bush (2009) memperlihatkan bagaimana keputusan kembali ke

Khittah 1926 membuka ruang bagi aktivisme sosial, LSM, wacana pluralisme, dan pembaruan pemikiran. Perspektif ini penting karena menolak pandangan yang menyamakan politik Islam dengan proyek negara Islam. Namun kategori masyarakat sipil sering dipahami secara normatif sebagai ruang yang relatif otonom dari negara, padahal aktivis, lembaga pendidikan, dan jaringan NU tetap berkelindan dengan birokrasi, pendanaan publik, partai, serta regulasi negara. Dalam konteks kemunduran demokrasi, kapasitas masyarakat sipil Indonesia untuk mempertahankan otonomi juga terbukti sangat bergantung pada kekuatan organisasi, sumber daya, dan jaraknya dari patronase elite; kondisi ini membuat relasi organisasi keagamaan dengan negara perlu dibaca sebagai sumber daya sekaligus potensi kerentanan (Mietzner 2021).

Arus ketiga memandang organisasi Islam sebagai institusi yang membentuk toleransi, nasionalisme, dan demokrasi dengan logika yang tidak identik dengan liberalisme sekuler. Menchik (2016) menyebut konfigurasi tersebut sebagai *godly nationalism* dan *tolerance without liberalism*. NU dan Muhammadiyah merupakan institusi sosial yang relatif otonom, tetapi anggota dan kadernya mengisi birokrasi serta berpartisipasi dalam pembentukan norma kewargaan. Pendekatan ini mengoreksi teori sekularisasi linear, tetapi masih memerlukan penjelasan lebih lanjut mengenai bagaimana negara memproduksi kategori agama, toleransi, dan representasi umat yang kemudian digunakan oleh organisasi keagamaan. Perubahan medan otoritas setelah Reformasi juga memperumit posisi organisasi arus utama: Arifianto (2020) menunjukkan bahwa NU dan Muhammadiyah menghadapi kompetisi dari otoritas Islam baru yang tumbuh melalui media sosial, dakwah kampus, dan jaringan majelis taklim, sementara Akmaliah (2020) menekankan bagaimana ruang digital menggeser kemampuan organisasi Islam moderat untuk mempertahankan otoritas publiknya.

Arus keempat menyoroti patronase dan materialitas demokrasi. Aspinall dan Berenschot (2019) menunjukkan bahwa demokrasi Indonesia dijalankan melalui jaringan broker yang menghubungkan warga, politisi, birokrat, dan sumber daya negara. Dalam konteks NU, kiai, pengurus, pesantren, dan organisasi afiliasi dapat berfungsi sebagai broker politik dan sosial. Pendekatan ini menjelaskan mengapa kedekatan dengan kekuasaan mempunyai nilai organisasi dan personal yang tinggi. Namun analisis patronase semata tidak cukup untuk menjelaskan mengapa distribusi

material memperoleh legitimasi agama, bagaimana kategori seperti moderat atau nasionalis diproduksi, serta bagaimana otoritas kiai berubah ketika diterjemahkan ke dalam jabatan dan prosedur birokrasi.

Selain empat arus tersebut, studi sejarah Islam Indonesia memperlihatkan bahwa negara secara aktif mengadministrasikan agama. Benda (1958) menunjukkan perubahan pengelolaan Islam dari pemerintahan kolonial Belanda ke pendudukan Jepang. Boland (1982) menguraikan pergulatan pembentukan posisi Islam dalam negara pascakolonial. Fogg (2019) menegaskan peran Islam dan ulama dalam revolusi, sementara Laffan (2003, 2011) memperlihatkan hubungan antara orientalisme, jaringan keilmuan, dan pembentukan identitas Islam Indonesia. Sezgin dan Künkler (2014) secara komparatif menunjukkan bahwa birokratisasi dan yudisialisasi agama bukan proses netral; negara membentuk apa yang dianggap sebagai agama dan otoritas keagamaan yang sah.

Literatur yang ada telah memberi pengetahuan kaya tentang pilihan politik NU, gerakan masyarakat sipil, toleransi, dan patronase. Celahnya terletak pada kurangnya kerangka yang menghubungkan aspek diskursif dan material secara serentak. Kajian normatif masyarakat sipil cenderung meremehkan keterlekatan organisasi pada negara, sedangkan kajian patronase berisiko mereduksi agama menjadi sumber suara dan jaringan distribusi. Artikel ini menjembatani keduanya dengan menggunakan Asad untuk menganalisis produksi kategori dan otoritas, lalu menggabungkannya dengan ekonomi-politik untuk membaca distribusi sumber daya. Hasilnya adalah konsepsi tentang masyarakat sipil Islam yang tidak berada di luar negara, tetapi juga tidak sepenuhnya larut di dalamnya.

Kajian longitudinal Suryana (2025) mengenai keterlibatan politik NU dengan presiden-presiden Indonesia menegaskan keberlanjutan sekaligus perubahan pola hubungan. Setiap pemerintahan mengembangkan bentuk akomodasi yang berbeda sesuai konfigurasi rezim, kebutuhan legitimasi, dan kapasitas organisasi. Temuan longitudinal tersebut memperkuat kebutuhan untuk tidak membaca kedekatan sebagai penyimpangan temporer dari identitas masyarakat sipil. Kedekatan merupakan struktur historis yang terus direkonfigurasi. Pertanyaan analitisnya adalah kapan keterlekatan memperkuat kemampuan representasi warga dan kapan ia justru memusatkan keuntungan pada elite. Pada Pemilu 2024, persoalan tersebut

juga tampak sebagai perebutan klaim representasi: aktor politik, elite agama, lembaga survei, dan pihak yang mengaku netral sama-sama memproduksi klaim tentang siapa yang sah berbicara atas nama NU (Rahman 2025).

Sekularisme, Tradisi Diskursif, dan Keterlekatan Negara

Asad (1993, 2003) mengkritik pemahaman sekularisme sebagai pemisahan institusional sederhana antara agama dan negara. Bagi Asad, yang sekuler adalah formasi historis yang menghasilkan pembedaan antara agama dan politik, keyakinan dan tindakan, privat dan publik, kebebasan beragama dan ancaman terhadap ketertiban. Pembedaan itu tidak muncul secara alamiah. Ia dibangun melalui hukum, ilmu pengetahuan, pendidikan, birokrasi, dan teknik pemerintahan. Negara sekuler karenanya tidak netral terhadap agama. Negara menentukan bentuk agama yang dapat diakui, praktik mana yang dilindungi, otoritas siapa yang dianggap sah, serta kapan tindakan keagamaan dinilai mengganggu keteraturan publik.

Kerangka ini penting bagi Indonesia karena negara tidak memisahkan diri dari agama. Negara mengelola pendidikan agama, perkawinan, haji, rumah ibadah, organisasi, filantropi, sertifikasi halal, dan kategori kepercayaan. Karena itu, sekularisme Indonesia tidak perlu dinilai berdasarkan kedekatannya dengan model pemisahan Barat. Pertanyaan analitis yang lebih produktif adalah bagaimana kekuasaan negara memproduksi batas agama dan politik serta mendistribusikan konsekuensi hukum dan material dari batas tersebut. Hurd (2015) mengingatkan bahwa pengakuan negara terhadap agama selalu memilih dan mengesahkan representasi tertentu, sementara Mahmood (2015) menunjukkan bahwa pengelolaan perbedaan agama dapat sekaligus menghasilkan ketimpangan baru.

Mudzakkir (2026, 89–94) mengembangkan persoalan tersebut melalui konsep ruang publik pascasekuler. Menurutnya, hubungan agama dan negara di Indonesia sejak awal tidak pernah benar-benar terpisah, melainkan membentuk aliansi yang kompleks. Oleh sebab itu, ruang publik tidak dapat dibayangkan sebagai arena netral yang semata-mata dihuni subjek sekuler. Ia merupakan medan diskursif tempat aktor negara, organisasi keagamaan, kelompok sosial, dan berbagai *counter-public* berkompetisi menentukan bentuk agama yang sah dan dapat diterima. Pembacaan ini memperkuat perspektif Asadian bahwa batas publik-privat dan agama-politik merupakan hasil relasi kekuasaan, bukan pembagian yang alamiah.

Meskipun negara membentuk kondisi publik agama, Islam tidak dapat direduksi menjadi produk negara. Dalam esainya tentang antropologi Islam, Asad (1986) mengusulkan pengertian Islam sebagai tradisi diskursif. Tradisi adalah seperangkat wacana yang menghubungkan masa kini dengan masa lalu dan masa depan melalui praktik argumentasi, disiplin, dan otoritas. Dalam NU, tradisi diskursif diwujudkan melalui pesantren, sanad, mazhab, kitab kuning, bahtsul masail, tarekat, ritus, serta hubungan kiai-santri. Tradisi tersebut menentukan siapa yang berhak berbicara, metode apa yang sah, dan bagaimana persoalan baru dihubungkan dengan warisan normatif. Van Bruinessen (1994) memperlihatkan bahwa tradisi dan relasi kuasa di NU selalu berkelindan, tetapi otoritas pesantren tidak identik dengan kewenangan birokrasi negara.

Dari dua sisi tersebut, artikel ini mengembangkan konsep *state-embedded Islamic civil society*. Istilah *embedded* tidak dimaksudkan sebagai ketundukan total, melainkan keterlekatan struktural dan historis. NU memiliki basis sosial dan otoritas internal yang memungkinkan kritik, inovasi, dan resistensi. Namun kapasitasnya tumbuh melalui bentuk organisasi modern, status hukum, pendidikan yang diregulasi, akses anggaran, keterlibatan kader dalam birokrasi, representasi elektoral, dan program negara. Keterlekatan menghasilkan sumber daya sekaligus disiplin. Pengakuan negara dapat memperluas pengaruh NU, tetapi juga menetapkan harapan tentang agama yang moderat, nasionalis, aman, dan berguna.

Konsep ini mempunyai empat dimensi. Pertama, keterlekatan kategoris: negara menghasilkan klasifikasi seperti agama resmi, organisasi representatif, moderat, radikal, toleran, atau anti-negara. Kedua, keterlekatan institusional: NU berhubungan dengan kementerian, pemerintah daerah, sekolah, pengadilan, dan partai. Ketiga, keterlekatan material: pengakuan membuka akses pada anggaran, hibah, fasilitas, jabatan, dan pasar. Keempat, keterlekatan subjektif: elite dan warga NU membentuk aspirasi, bahasa politik, dan identitas mereka melalui kategori yang beredar dalam medan negara. Empat dimensi itu tidak berjalan satu arah. NU dapat menafsirkan ulang Pancasila, moderasi, kewargaan, dan pembangunan berdasarkan tradisi maslahat, fikih, dan kebangsaan yang dimilikinya.

Dengan demikian, analisis tidak perlu memilih antara otonomi dan kooptasi sebagai dua keadaan mutlak. Yang perlu dilihat adalah derajat, mekanisme, dan perubahan modus keterlekatan. Otonomi bukan keadaan

steril di luar kekuasaan, melainkan kapasitas institusional untuk menetapkan agenda, menjaga sumber legitimasi alternatif, mengatur konflik kepentingan, dan mempertahankan hak untuk berbeda dari pemerintah. Konsepsi ini memungkinkan pembacaan yang lebih realistis terhadap NU: organisasi tersebut dapat sekaligus menjadi mitra negara, arena patronase, tradisi keagamaan, dan sumber kritik publik.

Konsep *state-embedded Islamic civil society* berbeda dari korporatisme negara, meskipun keduanya dapat beririsan. Korporatisme menekankan pengorganisasian kepentingan sosial melalui lembaga yang diakui dan dikendalikan negara. NU memang dalam sejumlah fase diperlakukan sebagai representasi umat dan mitra pelaksanaan kebijakan. Namun relasinya tidak pernah sepenuhnya terpusat atau terkendali. Basis pesantren, keragaman kiai, struktur berjenjang, dan tradisi bahtsul masail menghasilkan pusat otoritas yang majemuk. Keterlekatan karena itu lebih lentur daripada korporatisme: negara berusaha mengatur dan memanfaatkan, tetapi organisasi tetap mempunyai ruang artikulasi dan pembangkangan.

Konsep tersebut juga berbeda dari klientelisme. Klientelisme menjelaskan pertukaran dukungan politik dengan manfaat material yang bersifat partikular. Praktik demikian jelas hadir dalam demokrasi Indonesia, termasuk dalam jaringan keagamaan. Akan tetapi, hubungan NU–negara tidak seluruhnya dapat dijelaskan sebagai pertukaran suara dan sumber daya. Banyak keterlibatan berlangsung melalui keyakinan normatif tentang negara, kewajiban menjaga kemaslahatan, nasionalisme, atau tanggung jawab pelayanan. Kerangka keterlekatan mengakui dimensi material tanpa menghapus dunia moral yang membuat pertukaran tertentu dianggap sah dan yang lainnya dipersoalkan.

Akhirnya, konsep ini menolak romantisasi tradisi sebagai sumber otonomi murni. Tradisi diskursif selalu dipraktikkan oleh aktor dalam relasi kuasa. Otoritas kiai dapat menjadi sumber kritik terhadap negara, tetapi juga dapat menopang hierarki, patronase, dan eksklusi internal. Karena itu, pembelaan terhadap otonomi tradisi harus disertai pertanyaan mengenai akuntabilitas, partisipasi, dan distribusi suara di dalam organisasi. Otonomi terhadap negara tidak otomatis berarti demokrasi internal.

Genealogi Relasi NU dan Negara

Pada masa kolonial, pemerintah Hindia Belanda membangun perangkat administrasi yang membedakan Islam sebagai ibadah dari Islam sebagai politik. Kebijakan yang diasosiasikan dengan Snouck Hurgronje menoleransi ritual dan kehidupan keagamaan sepanjang tidak berubah menjadi mobilisasi politik. Pengawasan haji, guru agama, penghulu, peradilan agama, dan perkawinan menjadikan Islam objek pengetahuan pemerintahan. Negara kolonial tidak sekadar menindas Islam, tetapi mengklasifikasikannya menjadi praktik yang aman, berguna, atau berbahaya (Benda 1958; Laffan 2003).

NU lahir di dalam medan tersebut. Para kiai mendirikan organisasi untuk mempertahankan otoritas mazhab, jaringan pesantren, dan praktik keagamaan tradisional di tengah reformisme Islam dan perubahan geopolitik Hijaz. Namun pembelaan tradisi dilakukan melalui organisasi modern dengan anggaran dasar, struktur kepengurusan, cabang, muktamar, dan mekanisme representasi. Negara kolonial tidak menciptakan tradisi pesantren, tetapi kondisi administratif modern mendorong tradisi itu menerjemahkan dirinya menjadi organisasi yang dapat dikenali secara hukum dan politik. Sejak awal, dengan demikian, NU mengandung kombinasi antara otoritas tradisional dan rasionalitas organisasi modern.

Pendudukan Jepang mengubah teknologi pengelolaan Islam dari pengawasan menjadi mobilisasi. Melalui Shumubu, Masyumi, pelatihan ulama, dan organisasi semi-militer, penguasa pendudukan menggunakan otoritas keagamaan untuk kebutuhan perang. Kekuasaan pada fase ini bersifat produktif: ia memperluas jaringan nasional, pengalaman administrasi, dan kapasitas mobilisasi umat. Akan tetapi, kapasitas tersebut tidak sepenuhnya tunduk pada tujuan Jepang. Tokoh-tokoh Islam, termasuk NU, menggunakannya untuk memperkuat posisi politik dan kemudian mendukung kemerdekaan (Benda 1958).

Revolusi 1945–1949 memperlihatkan NU sebagai produsen legitimasi negara. Mobilisasi ulama dan santri, termasuk Resolusi Jihad, menghubungkan pembelaan Republik dengan kewajiban keagamaan. Republik tidak hanya memperoleh legitimasi dari nasionalisme sekuler, tetapi juga dari otoritas normatif ulama. NU tidak sekadar menerima negara yang telah selesai dibentuk. Ia memberikan makna keagamaan terhadap kedaulatan, wilayah, pengorbanan, dan kepatuhan kepada pemerintahan

Republik (Fogg 2019). Pada saat yang sama, negara memperoleh kemampuan mobilisasi melalui jaringan pesantren yang tidak dimiliki birokrasi formal.

Pembentukan Kementerian Agama pada 1946 menandai birokratisasi agama dalam negara pascakolonial. Pendidikan Islam diterjemahkan menjadi madrasah, kurikulum, akreditasi, dan jabatan guru; haji menjadi urusan kuota dan pelayanan; hukum keluarga menjadi yurisdiksi pengadilan; serta otoritas agama menjadi bagian dari administrasi. Birokratisasi memberikan pengakuan dan sumber daya, tetapi sekaligus menstandardisasi praktik keagamaan (Boland 1982; Sezgin and Künkler 2014). Kader NU memasuki kementerian, parlemen, pengadilan agama, dan lembaga pendidikan. Melalui proses itu, otoritas yang sebelumnya terutama ditopang penguasaan kitab dan pengakuan jamaah juga diterjemahkan menjadi jabatan, sertifikasi, kewenangan, dan anggaran.

Keputusan NU keluar dari Masyumi pada 1952 dan menjadi partai politik memperluas keterlekatan ke arena representasi elektoral. Demokrasi parlementer mengubah jamaah menjadi populasi politik yang dihitung melalui suara, kursi, daerah pemilihan, dan jabatan kabinet. Kiai tampil bukan hanya sebagai pengajar dan pemberi fatwa, tetapi sebagai pemimpin partai dan wakil konstituen. Fealy (2003) memperlihatkan bahwa politik NU merupakan hasil ijtihad yang mempertemukan norma, kepentingan organisasi, dan realitas kekuasaan. Dengan kata lain, institusi elektoral tidak hanya menyediakan arena bagi identitas yang telah ada; ia ikut membentuk cara NU memahami organisasi dan basis sosialnya.

Pada masa Demokrasi Terpimpin, negara semakin menentukan tata bahasa politik yang sah. Organisasi keagamaan harus menerjemahkan partisipasinya melalui nasionalisme, revolusi, Manipol-USDEK, dan Nasakom. Kedekatan NU dengan Sukarno memberi akses dan perlindungan, tetapi sekaligus menempatkan organisasi dalam kerangka yang dirumuskan negara. Agama dapat hadir selama berfungsi sebagai bagian dari revolusi. Relasi tersebut memperlihatkan ambivalensi keterlekatan: akses politik menguat, tetapi otonomi bahasa dan agenda menyempit.

Orde Baru menghadirkan formasi yang berbeda. Negara tidak memprivatisasi agama, tetapi menempatkannya sebagai sumber moral antikomunisme, stabilitas, dan pembangunan. Islam yang diterima adalah Islam yang mendukung Pancasila dan tidak berkembang menjadi kekuatan politik otonom. Fusi partai pada 1973 mempersempit saluran politik formal,

sementara pesantren dan kiai dilibatkan dalam pendidikan, keluarga berencana, pembangunan desa, serta penyuluhan. NU memperoleh ruang sosial dan sumber daya, tetapi kapasitas politiknya didisiplinkan melalui pembangunanisme (Feillard 1999; Bourchier 2015).

Kekerasan 1965–1966 menunjukkan sisi paling material dari produksi kategori agama dan politik. Istilah komunis, ateis, antiagama, dan musuh negara bukan sekadar deskripsi, tetapi kategori yang memungkinkan eksklusi dan kekerasan. Keterlibatan aktor NU tidak dapat dipahami sebagai konflik horizontal agama-komunisme semata, sebab kekerasan berlangsung dalam hubungan dengan militer, sejarah konflik lokal, dan konstruksi ancaman nasional. Fealy dan McGregor (2010) memperlihatkan bahwa narasi NU mengenai peristiwa itu berubah dan terus diperebutkan. Pendekatan Asadian menekankan bahwa kategori moral-politik yang dibentuk negara mempunyai efek tubuh, ruang, dan ingatan.

Muktamar Situbondo 1984, penerimaan Pancasila, dan kembali ke Khittah 1926 merupakan perubahan penting. Dalam narasi internal, Khittah adalah pemulihan jati diri sosial-keagamaan dan pelepasan dari politik kepartaian. Akan tetapi, keputusan tersebut juga berlangsung dalam kondisi asas tunggal dan depolitisasi Orde Baru. Khittah memiliki dua sisi: ia menyesuaikan diri dengan batas yang ditetapkan negara, tetapi juga membuka ruang baru bagi NU untuk membangun otonomi melalui pendidikan, kebudayaan, LSM, dan pemikiran Islam (Bush 2009). Otonomi, dalam fase ini, tidak diperoleh dengan keluar dari medan negara, melainkan dengan memindahkan modus tindakan.

Di bawah Abdurrahman Wahid, bahasa demokrasi, pluralisme, hak minoritas, dan masyarakat sipil berkembang kuat. Hefner (2000) membaca perkembangan tersebut sebagai bagian dari *civil Islam* yang menantang otoritarianisme. Dari perspektif keterlekatan, gerakan tersebut tidak berarti NU keluar sepenuhnya dari negara. Aktivis NU menggunakan bahasa kewargaan modern, hukum, media, dan jaringan internasional untuk memperluas batas tindakan politik. Tradisi pesantren menjadi sumber penafsiran terhadap demokrasi, sementara masyarakat sipil menjadi medan baru bagi reproduksi otoritas NU.

Reformasi 1998 mengubah negara dari pusat kekuasaan yang relatif tunggal menjadi jaringan yang terfragmentasi melalui multipartai, pemilihan langsung, desentralisasi, lembaga independen, media, dan pemerintah

daerah. Pembentukan Partai Kebangkitan Bangsa menerjemahkan kembali basis sosial NU ke dalam politik elektoral. Meski NU dan PKB secara formal berbeda, jaringan kiai dan pesantren menjadi sumber legitimasi dan mobilisasi. Kategori seperti suara NU, pemilih NU, tokoh NU, dan basis santri diproduksi oleh partai, media, survei, dan konsultan politik. Kategori tersebut bukan hanya mencerminkan kenyataan; ia ikut membentuk NU sebagai populasi elektoral. Kajian Wadipalapa dan Budiatri (2025) atas Pilpres 2024 menunjukkan bahwa brokerase keagamaan dan jaringan organisasi NU semakin penting dalam strategi mobilisasi elektoral. Konteks elektoral ini berjalan di tengah kecenderungan demokrasi yang semakin illiberal; Aspinall dan Mietzner (2019) menggambarkannya sebagai pluralisme nondemokratis, sedangkan Mietzner (2018) menunjukkan bahwa respons negara terhadap mobilisasi Islamisme dapat menggabungkan represi hukum dengan akomodasi patronase yang justru memperdalam dekonsolidasi demokrasi.

Demokratisasi juga memperluas pertukaran material antara organisasi, politisi, dan birokrasi. Hibah, bantuan pesantren, proyek pemerintah, jabatan, serta akses kepada kepala daerah menjadi bagian dari ekonomi-politik organisasi. Melalui kerangka Aspinall dan Berenschot (2019), pengurus dan kiai dapat dilihat sebagai broker yang menghubungkan warga dengan sumber daya negara. Akan tetapi, brokerase di lingkungan NU mempunyai dimensi moral. Distribusi bantuan memperoleh legitimasi melalui khidmah, silaturahmi, dan penghormatan kepada kiai. Karena itu, patronase tidak menggantikan agama; ia beroperasi melalui bahasa dan hubungan keagamaan.

Sejak pertengahan 2010-an, keterlekatan NU pada negara memasuki bentuk yang semakin teknokratis. Negara tidak lagi hanya membutuhkan NU sebagai sumber legitimasi politik atau basis elektoral, tetapi juga sebagai mitra dalam moderasi beragama, pencegahan ekstremisme, pendidikan, kesehatan, pemberdayaan ekonomi, diplomasi, dan penanggulangan kemiskinan. Dalam proses ini, agama diterjemahkan ke dalam indeks, modul, sertifikasi, target, dan evaluasi program. Posisi NU sebagai representasi Islam moderat, nasionalis, dan kompatibel dengan demokrasi membuka akses terhadap program dan diplomasi, tetapi sekaligus menempatkan organisasi dalam kerangka kebutuhan stabilitas dan legitimasi negara. Analisis ini beririsan dengan Mudzakkir (2026, 89–90, 96–97), yang menunjukkan bahwa program moderasi beragama bukan sekadar kebijakan normatif,

melainkan lahir dari konstelasi kekuasaan tertentu sebagai respons terhadap konservatisme keagamaan dan kebutuhan negara untuk menata kembali pusat wacana politik-keagamaan. Kajian Alvian dan Ardhani (2023) memperkuat pembacaan ini dengan menunjukkan bahwa wacana Islam moderat di Indonesia selalu dibentuk oleh konfigurasi politik domestik dan tekanan internasional, sehingga makna 'moderasi' dapat disesuaikan dengan kebutuhan legitimasi pemerintah.

Karena itu, kategori “Islam moderat” tidak dapat diperlakukan sebagai deskripsi yang netral. Kategori tersebut dihasilkan melalui interaksi negara, organisasi keagamaan, perguruan tinggi, media, lembaga keamanan, dan aktor internasional. Ia membedakan bentuk agama yang memperoleh pengakuan dan dukungan dari bentuk agama yang dicurigai sebagai ekstrem. NU dapat menggunakan kategori moderasi untuk mempromosikan toleransi berdasarkan tradisinya sendiri, tetapi juga dapat direduksi menjadi simbol stabilitas. Risiko terbesar muncul ketika pengakuan negara menjadi sumber utama legitimasi dan sumber daya sehingga kemampuan organisasi untuk mengkritik ketimpangan, oligarki, kerusakan lingkungan, atau kekerasan negara ikut melemah. Relasi tersebut bahkan dapat menghasilkan pembelahan politik di antara organisasi Islam: Arifianto (2021) menunjukkan bahwa kedekatan negara dengan NU pada era Jokowi berkelindan dengan politisasi sektarianisme dan kompetisi legitimasi terhadap kelompok Islam lain.

Peringatan Mudzakkir (2026, 106–107) relevan pada titik ini. Moderasi beragama memang dapat membuka ruang bagi kontribusi agama dalam kehidupan publik, tetapi dalam hubungan negara dan masyarakat yang timpang, program tersebut juga berpotensi mempersempit ruang publik, memperkuat polarisasi, dan menempatkan organisasi keagamaan terutama sebagai instrumen stabilitas. Oleh sebab itu, implementasinya perlu diawasi secara kritis agar tetap menopang ruang publik pascasekuler yang plural, bukan bergerak menuju penyeragaman konservatif. Temuan Jati et al. (2024) juga menunjukkan keterbatasan pendekatan moderasi yang terlalu berorientasi keamanan dan bersifat dari atas ke bawah; keterlibatan aktor akar rumput diperlukan agar kebijakan moderasi tidak berhenti sebagai teknik administrasi negara.

Bentuk keterlekatan kontemporer itu semakin kompleks karena melibatkan pasar. Industri halal, perbankan syariah, ekonomi pesantren,

filantropi, dan keterlibatan organisasi keagamaan dalam pengelolaan sumber daya mempertemukan otoritas agama, regulasi negara, dan akumulasi kapital. Negara menyediakan peluang hukum dan ekonomi, sedangkan NU menyediakan legitimasi sosial dan jaringan konsumen. Dengan demikian, relasi NU tidak lagi cukup dibaca sebagai hubungan dua arah antara agama dan negara, tetapi sebagai segitiga agama–negara–pasar yang menuntut transparansi aset, akuntabilitas badan usaha, dan pencegahan konflik kepentingan.

Muktamar sebagai Arena Relasi Agama, Negara, dan Pasar

Muktamar tidak cukup dipahami sebagai forum internal untuk memilih Rais Aam dan ketua umum PBNU. Dalam perspektif Talal Asad, muktamar merupakan arena tempat batas antara agama dan politik diproduksi, dinegosiasikan, dan dilembagakan. Sekularisme, bagi Asad (2003), bukan penarikan negara dari agama, melainkan formasi kekuasaan yang menentukan bentuk agama yang sah di ruang publik, otoritas yang diakui, dan fungsi sosial-politik yang dapat dijalankannya. Karena itu, kehadiran pejabat, birokrasi, partai, modal, media, dan aparat dalam orbit muktamar bukan sekadar gangguan eksternal, melainkan bagian dari kondisi modern yang membentuk NU sebagai agama publik dan organisasi yang dapat dikenali, diatur, sekaligus dimanfaatkan oleh negara.

Sejarah muktamar memperlihatkan perubahan modus keterlekatan tersebut. Ketika NU menjadi partai pada 1952, forum organisasi menerjemahkan jamaah, kiai, dan pesantren ke dalam representasi elektoral; keputusan politik ulama terbentuk dari perjumpaan norma keagamaan, kepentingan jam'iyah, dan kalkulasi kekuasaan (Fealy 2003). Muktamar Situbondo 1984 kemudian menjadi titik balik. Penerimaan Pancasila dan kembalinya NU ke Khittah 1926 berlangsung di bawah tekanan asas tunggal Orde Baru, tetapi pada saat yang sama membuka ruang baru bagi aktivisme sosial, kebudayaan, dan masyarakat sipil (Bush 2009; Feillard 1999). Episode ini menunjukkan ambivalensi kekuasaan dalam pengertian Asadian: disiplin negara tidak hanya membatasi, tetapi juga menghasilkan kapasitas dan bentuk tindakan baru.

Muktamar Cipasung 1994 memperlihatkan sisi lain dari hubungan tersebut. Tekanan pemerintah untuk menggagalkan terpilihnya kembali Abdurrahman Wahid justru mengubah muktamar menjadi arena perlawanan terhadap intervensi negara. Setelah Reformasi, medan muktamar menjadi

lebih terfragmentasi karena partai, kepala daerah, birokrasi, donor, media, dan pengusaha berkompetisi melalui dukungan logistik, akses, serta jaringan cabang. Studi mengenai Muktamar Lampung 2021 menunjukkan bahwa pemilihan kepemimpinan NU mempunyai konsekuensi nasional karena menentukan orientasi sosial-keagamaan sekaligus pola hubungan organisasi dengan pemerintah (Hasyim and Hui 2022). Muktamar, dengan demikian, bukan sekadar mekanisme pemilihan personal, tetapi arena penataan hubungan antara otoritas Syuriyah, administrasi Tanfidziyah, jamaah, negara, dan pasar.

Kerangka ini bertemu dengan analisis Mudzakkir (2026) mengenai moderasi beragama. Menurutnya, program tersebut dibentuk dalam konstelasi kekuasaan yang berorientasi pada stabilitas dan pengendalian konservatisme. Dalam konteks muktamar, kategori seperti moderat, nasionalis, komunikatif terhadap pemerintah, atau mampu mengelola program dapat menjadi sumber keunggulan bagi kandidat. Kategori-kategori itu tidak netral karena mendistribusikan legitimasi, akses, dan sumber daya. Agensi NU karena itu tidak terletak pada kemampuan untuk keluar sepenuhnya dari medan kekuasaan, melainkan pada kapasitas menafsirkan ulang bahasa negara berdasarkan maslahat, keadilan, dan kepentingan jamaah.

Dalam kerangka tersebut, prospek Muktamar ke-35 di Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas, Jombang, 27–31 Agustus 2026 (Attar 2026), perlu dinilai dari kemampuannya mengubah keterlekatan menjadi akuntabilitas. Forum itu seharusnya tidak hanya menguji popularitas kandidat, tetapi juga rekam jejak pengelolaan keuangan, badan usaha, kerja sama dengan pemerintah, konflik kepentingan, dan distribusi manfaat hingga cabang, pesantren kecil, perempuan, petani, buruh, serta kelompok rentan. Hubungan personal dengan presiden, menteri, partai, atau pengusaha tidak boleh menggantikan prosedur jam'iyah.

Tambakberas dengan demikian mempunyai peluang menjadi muktamar rekonstruksi otonomi. Otonomi bukan pemisahan total dari negara, melainkan kapasitas institusional untuk bekerja sama tanpa menjadi instrumen: keputusan kemitraan dibuat secara kolektif, sumber daya diaudit, rangkap jabatan diatur, dan hak untuk mengkritik pemerintah dilindungi. Jika agenda tersebut gagal, muktamar hanya akan merotasi elite dalam struktur patronase yang sama. Jika berhasil, Tambakberas dapat

memperbarui Khittah 1926 untuk zaman ketika penetrasi kekuasaan tidak hanya datang melalui partai, tetapi juga melalui program teknokratis, badan usaha, konsesi, dan pasar. Ukuran keberhasilan muktamar, karena itu, bukan sekadar terpilihnya pemimpin yang diterima semua pihak, melainkan terbentuknya tata kelola yang menjaga otoritas keagamaan NU tetap berakar pada jamaah di tengah kedekatannya dengan negara.

Ko-Produksi, Ambivalensi, dan Otonomi Institusional

Genealogi di atas menunjukkan bahwa negara membentuk NU melalui sedikitnya enam mekanisme. Pertama, negara memproduksi kategori dengan membedakan agama, adat, politik, moderasi, dan ekstremisme. Kedua, negara membentuk representasi dengan mengakui organisasi dan tokoh tertentu sebagai pembicara umat. Ketiga, negara membentuk otoritas melalui jabatan, sertifikasi, regulasi, bantuan, dan akses media. Keempat, negara menentukan ruang gerak agama dalam pendidikan, ekonomi, politik, dan keamanan. Kelima, negara membentuk distribusi material karena klasifikasi dan pengakuan menentukan akses pada anggaran, tanah, fasilitas, program, dan jabatan. Keenam, negara membentuk subjektivitas ketika elite dan warga menilai keberhasilan organisasi berdasarkan kedekatannya dengan pusat kekuasaan.

Namun proses tersebut tidak berjalan satu arah. NU juga membentuk negara melalui legitimasi revolusi, penerimaan dan penafsiran Pancasila, kader birokrasi, pendidikan Islam, hukum keluarga, mobilisasi pemilih, pelayanan sosial, serta pengetahuan keagamaan. Konsep ko-produksi menjelaskan bahwa negara Indonesia tidak dapat dipahami tanpa organisasi Islam, sebagaimana NU tidak dapat dipahami tanpa sejarah negara. Meskipun demikian, ko-produksi bukan relasi yang simetris. Negara memiliki kapasitas koersif dan distributif yang lebih besar; karena itulah setiap kemitraan selalu mengandung kemungkinan pendisiplinan.

Konsep *state-embedded Islamic civil society* membantu melampaui dikotomi masyarakat sipil versus negara. Masyarakat sipil tidak otomatis demokratis, egaliter, atau bebas dari patronase; organisasi yang berakar kuat pun dapat mereproduksi hierarki dan berfungsi sebagai broker kekuasaan. Sebaliknya, keterlibatan dengan negara tidak otomatis menghapus otonomi. Organisasi dapat menggunakan akses birokrasi untuk memperjuangkan pendidikan, hak warga, dan distribusi sumber daya. Yang menentukan adalah

tata kelola internal, pluralitas sumber pendanaan, kekuatan basis sosial, dan kemampuan memelihara legitimasi di luar negara.

Dari sudut teori sekularisme, kasus NU menunjukkan bahwa modernitas politik Indonesia tidak menyingkirkan agama, tetapi justru mengintensifkan pengaturan dan pemanfaatannya. Agama publik dibentuk melalui kementerian, sekolah, pengadilan, partai, kebijakan moderasi, dan program pembangunan. Karena itu, oposisi antara negara sekuler dan negara agama tidak cukup menjelaskan kenyataan. Pertanyaan yang lebih tepat menyangkut bentuk pengaturan, distribusi, dan ketimpangan yang dihasilkan oleh rezim pengelolaan agama. Rumusan ini mengembangkan tesis Mudzakkir (2026, 97–99) bahwa *public Islam* di Indonesia bukan fenomena baru dan tidak selalu berbentuk politik kepartaian; ia dapat bekerja melalui pendidikan, kebudayaan, etika, dan pelayanan sosial, sekaligus melahirkan *counter-public* ketika kelompok tertentu dikeluarkan dari representasi resmi negara.

Dari sudut studi organisasi Islam, konsep keterlekatan mengarahkan perhatian pada institusi penyangga otonomi. Pesantren dan jaringan kiai penting karena menyediakan sumber pengetahuan dan legitimasi yang tidak sepenuhnya bergantung pada negara. Namun keduanya tidak otomatis menjamin independensi, sebab pesantren juga dapat bergantung pada bantuan, perizinan, dan patronase. Karena itu, otonomi harus dilembagakan melalui transparansi keuangan, pembagian kewenangan, audit, perlindungan ruang kritik, mekanisme konflik kepentingan, serta partisipasi cabang dan jamaah.

Pendekatan ini sekaligus membuka agenda penelitian empiris. Penelitian selanjutnya perlu membandingkan variasi keterlekatan di tingkat daerah karena hubungan NU dengan negara tidak seragam. PCNU di wilayah dengan birokrasi Kementerian Agama yang kuat mungkin mempunyai pola berbeda dari daerah yang didominasi ekonomi ekstraktif atau politik dinasti. Kajian etnografis dapat menelusuri bagaimana bantuan dan program diterjemahkan dalam bahasa khidmah; analisis jaringan dapat memetakan rangkap jabatan dan aliran sumber daya; sedangkan studi wacana dapat menelaah bagaimana istilah moderasi, kebangsaan, dan kemandirian diproduksi serta diperdebatkan di dalam NU.

Keterlekatan juga berpengaruh pada produksi elite. Jabatan dalam organisasi keagamaan bernilai bukan hanya karena kewenangan internal,

tetapi juga karena kemampuannya membuka akses ke birokrasi, partai, media, donor, dan pasar. Semakin besar nilai eksternal suatu jabatan, semakin kuat pula kecenderungan kompetisi internal dipengaruhi oleh koalisi di luar organisasi. Proses ini dapat menggeser kriteria kepemimpinan dari kapasitas keagamaan dan pelayanan jamaah menuju kemampuan membangun akses. Pergeseran tersebut tidak selalu menghapus otoritas kiai, tetapi dapat menjadikannya legitimasi bagi struktur kekuasaan administratif dan material.

Pada saat yang sama, negara bukan aktor yang tunggal dan koheren. Kementerian, pemerintah daerah, aparat keamanan, partai pemerintah, lembaga peradilan, dan badan usaha negara dapat memiliki agenda yang berbeda. Keterlekatan NU karena itu terjadi pada banyak titik dan menghasilkan pola yang beragam. Suatu cabang dapat dekat dengan pemerintah daerah tetapi kritis terhadap kebijakan pusat; pesantren dapat menerima bantuan pendidikan tetapi menolak program tertentu; kader NU dalam birokrasi dapat memperluas akses organisasi sekaligus membentuk faksi baru. Keterlekatan, dengan demikian, harus dipahami sebagai jaringan relasi, bukan garis komando sederhana.

Dimensi gender juga penting dalam analisis ini. Organisasi perempuan NU, terutama Muslimat dan Fatayat, telah lama menjadi penghubung antara negara dan rumah tangga melalui pendidikan, kesehatan, keluarga berencana, perlindungan sosial, dan pemberdayaan. Dalam banyak program, kerja sosial perempuan menjadi infrastruktur pemerintahan yang kurang terlihat, sementara posisi pengambilan keputusan utama tetap didominasi laki-laki. Analisis keterlekatan karena itu perlu menanyakan siapa yang melakukan kerja implementasi, siapa yang memperoleh representasi, dan bagaimana sumber daya didistribusikan secara gender.

Keterlekatan global semakin menguat ketika NU terlibat dalam diplomasi agama, jaringan perdamaian, dan promosi Islam moderat. Negara dan aktor internasional berkepentingan pada representasi Islam yang damai dan kompatibel dengan tatanan global. Keterlibatan tersebut dapat memperluas pengaruh intelektual NU, tetapi juga menciptakan ketergantungan pada agenda keamanan dan bahasa kebijakan global. Tantangannya adalah memastikan bahwa universalisme kemanusiaan tidak terlepas dari akuntabilitas kepada jamaah dan persoalan sosial-ekonomi di Indonesia.

Secara normatif, konsep yang dikembangkan artikel ini tidak menganjurkan puritanisme masyarakat sipil. Penolakan total terhadap negara dapat melemahkan kemampuan organisasi untuk memengaruhi kebijakan publik dan melayani masyarakat. Sebaliknya, penerimaan tanpa syarat akan mengubah organisasi menjadi perpanjangan tangan kekuasaan. Posisi yang lebih produktif adalah otonomi relasional: kemampuan untuk terlibat, bernegosiasi, dan bekerja sama sambil mempertahankan prosedur internal, sumber legitimasi alternatif, dan kapasitas untuk mengatakan tidak. Otonomi relasional hanya dapat bertahan jika dilembagakan, bukan jika semata-mata bergantung pada integritas personal pemimpin.

Simpulan

Artikel ini telah menggeser analisis relasi NU dan negara dari pertanyaan normatif mengenai kedekatan atau jarak menuju pertanyaan genealogis mengenai pembentukan agama publik. Perspektif Talal Asad menunjukkan bahwa negara modern bukan penonton netral yang mengatur agama dari luar. Negara memproduksi kategori, otoritas, institusi, dan batas tindakan agama. Dalam sejarah Indonesia, proses itu berlangsung melalui administrasi kolonial, mobilisasi pendudukan, birokratisasi pascakemerdekaan, politik elektoral, pembangunanisme, demokratisasi, dan teknokrasi moderasi.

NU tidak dapat direduksi menjadi produk negara karena memiliki tradisi diskursif yang berakar pada pesantren, kiai, kitab kuning, mazhab, bahtsul masail, dan jamaah. Tradisi tersebut memberi kapasitas untuk menafsirkan, menegosiasikan, atau menolak kategori negara. Akan tetapi, NU juga tidak berada di luar negara. Bentuk organisasinya, sumber daya, representasi politik, pendidikan, dan pelayanan sosial berkembang di dalam medan hukum dan birokrasi. Karena itu, konsep *state-embedded Islamic civil society* lebih memadai daripada dikotomi otonomi-kooptasi.

Relasi tersebut bersifat ko-produktif, ambivalen, dan tidak setara. Negara membentuk NU melalui pengakuan, regulasi, klasifikasi, dan distribusi; NU membentuk negara melalui legitimasi, kader, jaringan sosial, dan pengetahuan normatif. Kedekatan dapat menjadi daya tawar untuk memperjuangkan kepentingan jamaah, tetapi juga dapat menghasilkan patronase, sentralisasi, dan pelemahan kritik. Muktamar merupakan arena penting untuk melihat kompetisi antara otoritas agama, administrasi organisasi, negara, partai, dan pasar.

Temuan ini mempunyai implikasi bagi kajian Islam politik secara lebih luas. Organisasi Islam tidak semestinya ditempatkan hanya pada spektrum moderat-radikal atau demokratis-antidemokratis. Kategori tersebut sering merupakan produk dari tata kelola negara dan hubungan global. Analisis

perlu menelusuri bagaimana organisasi memperoleh pengakuan, sumber daya, dan kapasitas, serta bagaimana kategori publik membentuk agenda internalnya. Dengan demikian, studi agama dan politik dapat bergerak dari klasifikasi normatif menuju analisis institusional dan genealogis yang lebih peka terhadap kekuasaan.

Otonomi NU tidak memerlukan pemisahan total dari negara. Ia memerlukan institusi yang mencegah keterlekatan berubah menjadi subordinasi: hubungan kerja sama yang diputuskan secara kolektif, laporan keuangan yang dapat diperiksa, pemisahan organisasi dan badan usaha, pengaturan rangkap jabatan, distribusi manfaat ke basis, dan perlindungan terhadap kritik internal. Dengan cara tersebut, NU dapat cukup dekat untuk memengaruhi negara, tetapi cukup mandiri untuk mengoreksinya; cukup kuat mengakses sumber daya, tetapi cukup transparan untuk mencegah privatisasi manfaat; serta cukup berakar pada tradisi sehingga pengakuan negara bukan satu-satunya sumber otoritas.

Referensi

Akmaliah, Wahyudi. 2020. "The Demise of Moderate Islam: New Media, Contestation, and Reclaiming Religious Authorities" [Kemunduran Islam Moderat: Media Baru, Kontestasi, dan Perebutan Kembali Otoritas Keagamaan]. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 10 (1): 1–24. https://doi.org/10.18326/ijims.v10i1.1-24.

Alvian, Rizky Alif, and Irfan Ardhani. 2023. "The Politics of Moderate Islam in Indonesia: Between International Pressure and Domestic Contestations" [Politik Islam Moderat di Indonesia: Antara Tekanan Internasional dan Kontestasi Domestik]. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 61 (1): 19–57. https://doi.org/10.14421/ajis.2023.611.19-57.

Arifianto, Alexander R. 2020. "Rising Islamism and the Struggle for Islamic Authority in Post-Reformasi Indonesia" [Menguatnya Islamisme dan Perebutan Otoritas Islam di Indonesia Pasca-Reformasi]. *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia* 8 (1): 37–50. https://doi.org/10.1017/trn.2019.10.

Arifianto, Alexander R. 2021. "From Ideological to Political Sectarianism: Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, and the State in Indonesia" [Dari Sektarianisme Ideologis ke Sektarianisme Politik: Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Negara di Indonesia]. *Religion, State and Society* 49 (2): 126–41. https://doi.org/10.1080/09637494.2021.1902247.

Asad, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam* [Gagasan tentang Antropologi Islam]. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* [Genealogi Agama: Disiplin dan Alasan Kekuasaan dalam Kekristenan dan Islam]. Baltimore: Johns Hopkins University Press. https://doi.org/10.1353/book.16014.

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* [Formasi Sekuler: Kekristenan, Islam, Modernitas]. Stanford, CA: Stanford University Press.

Aspinall, Edward, and Ward Berenschot. 2019. *Democracy for Sale: Elections, Clientelism, and the State in Indonesia* [Demokrasi untuk Dijual: Pemilu, Klientelisme, dan Negara di Indonesia]. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Aspinall, Edward, and Marcus Mietzner. 2019. "Southeast Asia's Troubling Elections: Nondemocratic Pluralism in Indonesia" [Pemilu Bermasalah di Asia Tenggara: Pluralisme Nondemokratis di Indonesia]. *Journal of Democracy* 30 (4): 104–18. https://doi.org/10.1353/jod.2019.0055.

Attar, Haekal. 2026. "PBNU Putuskan Muktamar Ke-35 NU Digelar di Pesantren Tambakberas Jombang, 27–31 Agustus 2026". *NU Online*, July 7, 2026. https://nu.or.id/nasional/pbnu-putuskan-muktamar-ke-35-nu-digelar-di-pesantren-tambakberas-jombang-27-31-agustus-2026-RMQZj.

Benda, Harry J. 1958. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942–1945* [Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia di Bawah Pendudukan Jepang, 1942–1945]. The Hague: W. van Hoeve.

Boland, B. J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* [Perjuangan Islam di Indonesia Modern]. Dordrecht: Martinus Nijhoff. https://doi.org/10.1007/978-94-011-7895-2.

Bourchier, David. 2015. *Illiberal Democracy in Indonesia: The Ideology of the Family State* [Demokrasi Iliberal di Indonesia: Ideologi Negara Keluarga]. London: Routledge.

Bush, Robin. 2009. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia* [Nahdlatul Ulama dan Perebutan Kekuasaan dalam Islam dan Politik di Indonesia]. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Fealy, Greg, and Katharine McGregor. 2010. "Nahdlatul Ulama and the Killings of 1965–66: Religion, Politics, and Remembrance" [Nahdlatul Ulama dan Pembunuhan 1965–66: Agama, Politik, dan Ingatan]. *Indonesia* 89 (April): 37–60.

Fealy, Greg. 2003. *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952–1967*. Translated by Farid Wajidi and Mulni Adelina Bachtar. Yogyakarta: LKiS.

Feillard, Andrée. 1999. *NU Vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*. Yogyakarta: LKiS.

Fogg, Kevin W. 2019. *Indonesia's Islamic Revolution* [Revolusi Islam Indonesia]. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108768214.

Hasyim, Syafiq, and Hui Yew-Foong. 2022. "Nahdlatul Ulama's Muktamar 2021 and Its Implications: Some Field Observations" [Muktamar Nahdlatul Ulama 2021 dan Implikasinya: Beberapa Catatan Lapangan]. *ISEAS Perspective* 2022/64. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute. https://sealionplus.iseas.edu.sg/nodes/view/25398.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* [Islam Sipil: Muslim dan Demokratisasi di Indonesia]. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hurd, Elizabeth Shakman. 2015. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion* [Melampaui Kebebasan Beragama: Politik Global Baru tentang Agama]. Princeton, NJ: Princeton University Press. https://doi.org/10.23943/princeton/9780691166094.001.0001.

Jati, Wasisto Raharjo, Syamsurijal, Halimatusa'diah, Gutomo Bayu Aji, and Ihsan Yilmaz. 2024. "Reevaluating Approaches to Religious Moderation at the Grassroots Level: The Role of Muslim Youth in Advancing Interfaith Dialogue" [Mengevaluasi Ulang Pendekatan Moderasi Beragama di Tingkat Akar Rumput: Peran Pemuda Muslim dalam Memajukan Dialog

Antaragama]. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 62 (1): 185–213. https://doi.org/10.14421/ajis.2024.621.185-213.

Laffan, Michael. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds* [Kebangsaan Islam dan Indonesia Kolonial: Umat di Bawah Angin]. London: RoutledgeCurzon. https://doi.org/10.4324/9780203222577.

Laffan, Michael. 2011. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* [Pembentukan Islam Indonesia: Orientalisme dan Narasi tentang Masa Lalu Sufi]. Princeton, NJ: Princeton University Press. https://doi.org/10.23943/princeton/9780691145303.001.0001.

Mahmood, Saba. 2015. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report* [Perbedaan Agama di Zaman Sekuler: Sebuah Laporan Minoritas]. Princeton, NJ: Princeton University Press. https://doi.org/10.1515/9781400873531.

Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism* [Islam dan Demokrasi di Indonesia: Toleransi tanpa Liberalisme]. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781316344446.

Mietzner, Marcus. 2018. "Fighting Illiberalism with Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Deconsolidation in Indonesia" [Melawan Iliberalisme dengan Iliberalisme: Populisme Islamis dan Dekonsolidasi Demokrasi di Indonesia]. *Pacific Affairs* 91 (2): 261–82. https://doi.org/10.5509/2018912261.

Mietzner, Marcus. 2021. "Sources of Resistance to Democratic Decline: Indonesian Civil Society and Its Trials" [Sumber-Sumber Perlawanan terhadap Kemunduran Demokrasi: Masyarakat Sipil Indonesia dan Ujiannya]. *Democratization* 28 (1): 161–78. https://doi.org/10.1080/13510347.2020.1796649.

Mudzakkir, Amin. 2026. "Formation of the Post-Secular Public Sphere: Discourse and Practice of Religious Moderation in Indonesia" [Pembentukan Ruang Publik Pascasekuler: Wacana dan Praktik Moderasi Beragama di Indonesia]. In *Islam, Conflict, and Political Transformation in Southeast Asia* [Islam, Konflik, dan Transformasi Politik di Asia Tenggara], edited by Ahmad Suaedy, James B. Hoesterey,

Amin Mudzakkir, and Ahmad Nuril Huda, 89–107. Singapore: Springer Nature Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-95-5473-7_5.

Rahman, Jasmine Hasna Nafila. 2025. "Who Speaks for Nahdlatul Ulama? Representation, Legitimacy, and the Politics of Claim-Making in the 2024 Presidential Election" [Siapa yang Berbicara atas Nama Nahdlatul Ulama? Representasi, Legitimasi, dan Politik Klaim dalam Pemilihan Presiden 2024]. *PCD Journal* 12 (2): 377–414. https://doi.org/10.22146/pcd.v12i2.16732.

Sezgin, Yüksel, and Mirjam Künkler. 2014. "Regulation of "Religion" and the "Religious": The Politics of Judicialization and Bureaucratization in India and Indonesia" [Regulasi "Agama" dan yang "Religius": Politik Yudisialisasi dan Birokratisasi di India dan Indonesia]. *Comparative Studies in Society and History* 56 (2): 448–78. https://doi.org/10.1017/S0010417514000103.

Suryana, A'an. 2025. *Nahdlatul Ulama and Its Political Engagement with Indonesian Presidents* [Nahdlatul Ulama dan Keterlibatan Politiknya dengan Presiden-Presiden Indonesia]. Trends in Southeast Asia 2025/19. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute. https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/7977.

van Bruinessen, Martin. 1994. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS.

Wadipalapa, Rendy Pahrun, and Aisah Putri Budiatri. 2025. "The Rise of Religious Brokerage: Nahdlatul Ulama in Indonesia's 2024 Presidential Elections" [Bangkitnya Brokerase Keagamaan: Nahdlatul Ulama dalam Pemilihan Presiden Indonesia 2024]. *Contemporary Southeast Asia* 47 (1): 67–93. https://doi.org/10.1355/cs47-1c.

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 1, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Sayap Sarat Beban: Redesain Kelembagaan PCI NU

Rumadi Ahmad
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; Ketua PBNU 2022–2027
rumadi@uinjkt.ac.id

Idris Mas'udi
Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA) Jakarta
idrismasudi@unusia.ac.id

Abstrak

Pembentukan Pengurus Cabang Istimewa Nahdlatul Ulama (PCI NU) melalui Muktamar NU ke-31 di Surakarta pada 2004 merupakan respons organisasi terhadap dua perkembangan utama. Pertama, meningkatnya diaspora warga Nahdliyin yang tersebar di berbagai negara sebagai pelajar, pekerja migran, profesional, maupun akademisi. Kedua, berkembangnya berbagai arus keagamaan pasca-Reformasi 1998 yang mendorong kebutuhan penguatan identitas dan jaringan keagamaan warga NU di luar negeri. Tulisan ini merupakan penelitian kebijakan yang menganalisis kesesuaian desain kelembagaan PCI NU dengan karakter organisasi diaspora. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif melalui studi regulasi organisasi, analisis dokumen, dan wawancara dengan pengelola PCI NU di berbagai negara, tulisan ini menunjukkan adanya ketidaksesuaian (institutional mismatch) antara desain kelembagaan PCI NU dan realitas komunitas diaspora yang bersifat dinamis, bermobilitas tinggi, serta memiliki keterbatasan sumber daya organisasi. Struktur kepengurusan yang kompleks, mekanisme pemilihan yang berlapis, serta tuntutan administrasi pengesahan dan kesinambungan organisasi menyebabkan sebagian PCI NU mengalami kesulitan melakukan regenerasi dan menjaga keberlanjutan organisasi. Tulisan ini merekomendasikan redesain kelembagaan PCI NU menjadi model kantor perwakilan NU di luar negeri yang lebih sederhana, adaptif, dan berorientasi pada fungsi representasi, pelayanan diaspora, serta diplomasi keagamaan global.

Kata Kunci: PCI NU; organisasi diaspora; ketidaksesuaian kelembagaan; redesain organisasi; diplomasi keagamaan global; Nahdliyin

DOI: 10.51716/ta.v45i1.746 **Copyright ©** Author

Abstract

The establishment of the Special Branch of Nahdlatul Ulama (PCI NU) during the 31st NU Congress in Surakarta in 2004 served as an organisational response to two primary developments. First, the growing diaspora of Nahdliyin (NU members) scattered across various countries as students, migrant workers, professionals, and academics. Second, the proliferation of diverse religious currents after Indonesia's 1998 Reformasi, which necessitated the strengthening of identity and religious networks for NU members overseas. This policy study analyses the alignment between the institutional design of PCI NU and the characteristics of diaspora organisations. Employing a qualitative approach through the study of organisational regulations, document analysis, and interviews with PCI NU administrators across several countries, this paper identifies an institutional mismatch between the institutional design of PCI NU and the reality of diaspora communities, which are dynamic, highly mobile, and constrained by limited organisational resources. Complex management structures, multi-layered election mechanisms, and administrative requirements for authorisation and organisational continuity have caused some PCI NU branches to struggle with leadership regeneration and organisational sustainability. This paper recommends redesigning PCI NU as a more streamlined and adaptive NU representative-office model abroad, focused on representation, diaspora services, and global religious diplomacy.

Keyword: *PCI NU; diaspora organisation; institutional mismatch; organisational redesign; global religious diplomacy; Nahdliyin*

Pendahuluan

Perkembangan sebaran jamaah NU di berbagai belahan dunia menuntut adanya respons dari jam'iyah NU. Pada awalnya, warga NU yang tersebar di berbagai negara, baik sebagai tenaga kerja maupun pelajar, berhimpun secara organik karena keinginan merawat tradisi keagamaan di perantauan. Di antara mereka terdapat kebutuhan kultural untuk membangun kebersamaan dengan tetap mempertautkan praktik keagamaan di negeri tempat tinggal dengan tradisi di tanah air. Pertemuan tersebut sekaligus menjadi sarana memelihara ikatan sosial dan kerinduan terhadap kampung halaman.

Pasca-Reformasi, ketika situasi politik Indonesia semakin terbuka dan berbagai aliran keagamaan memperoleh ruang berkembang, perubahan tersebut juga memengaruhi kehidupan Muslim Indonesia di luar negeri. Berbagai arus keagamaan, bahkan gerakan politik, yang dipersepsikan mengancam eksistensi tradisi NU ikut berkembang di sejumlah negara. Dalam situasi itu, konsolidasi warga NU di luar negeri diperkuat. Pertemuan-pertemuan yang pada mulanya bersifat kultural berkembang menjadi arena

konsolidasi organisasi. Pada awal 2000-an, pertemuan semacam ini semakin intensif dilakukan.

Meskipun belum resmi menjadi struktur NU, mereka mulai lebih terbuka menyebut lingkar pertemuan tersebut sebagai pertemuan jamaah NU. Penegasan identitas ini merupakan respons terhadap semakin intensifnya gerakan keagamaan—dalam beberapa kasus beririsan dengan jaringan politik—yang menyasar Muslim Indonesia di luar negeri.

Pada perkembangannya, hal tersebut menjadi perhatian Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Sejak tahun 2004 dalam Muktamar NU ke-31 di Solo disahkan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) yang mengakomodasi pembentukan Pengurus Cabang Istimewa (PCI) dalam struktur NU di berbagai negara.

Dalam perkembangannya, PCI NU semakin banyak dan tersebar di berbagai negara yang memiliki komunitas Indonesia. Di kawasan Timur Tengah dan Afrika, PCI NU antara lain terdapat di Arab Saudi, Qatar, Mesir, Tunisia, dan Maroko; di Eropa antara lain di Belanda, Jerman, Belgia, dan Inggris Raya; sedangkan di Asia antara lain di Tiongkok, Korea Selatan, Jepang, Hong Kong, Taiwan, dan Malaysia. Di samping itu, terdapat PCI NU Australia dan Selandia Baru serta PCI NU Amerika Serikat dan Kanada. Kondisi masing-masing PCI berbeda-beda. Di negara dengan populasi warga NU yang relatif besar dan menetap, seperti Arab Saudi, organisasi cenderung memiliki basis yang lebih stabil. Sebaliknya, di negara yang banyak mengandalkan mahasiswa dengan masa tinggal terbatas, seperti Amerika Serikat dan sejumlah negara Eropa, kesinambungan organisasi menghadapi tantangan lebih besar. PCI NU Amerika Serikat dan Kanada, misalnya, pernah mengalami kevakuman ketika sejumlah penggerak utamanya tidak lagi tinggal di Amerika Serikat.

Paparan tersebut cukup memberi gambaran, pemberian status PCI bagi NU di sejumlah negara menghadapi berbagai persoalan yang kompleks. Di satu sisi memang ada kebutuhan untuk mengonsolidasi warga NU di luar negeri bahkan bisa dijadikan perpanjangan tangan NU dalam berbagai isu. Namun, di sisi lain hal ini bisa memunculkan persoalan keorganisasian karena belum adanya desain yang kokoh tentang pengelolaan Nahdlatul Ulama di luar negeri. Karena itu, perlu dilakukan evaluasi komprehensif keberadaan PCI NU sekaligus merumuskan desain pengelolaan NU di luar negeri.

Dengan menggunakan pendekatan institutional analysis, tulisan ini bertujuan menganalisis kesesuaian desain kelembagaan PCI NU dengan karakter organisasi diaspora yang menjadi basis operasionalnya. Fokus penelitian diarahkan pada perkembangan regulasi PCI NU, implikasi kelembagaan yang ditimbulkan oleh regulasi tersebut, serta dampaknya

terhadap keberlanjutan organisasi di berbagai negara. Kajian ini juga bertujuan merumuskan model kelembagaan alternatif yang lebih sesuai dengan kebutuhan NU dalam mengelola jaringan diaspora global.

Dalam studi organisasi modern, efektivitas suatu lembaga tidak hanya ditentukan oleh kualitas tujuan dan aturan yang dimiliki, tetapi juga oleh tingkat kesesuaian antara desain kelembagaan dengan lingkungan sosial tempat organisasi tersebut beroperasi. Scott (2014) menjelaskan bahwa institusi merupakan kumpulan aturan, norma, dan praktik yang memberikan stabilitas sekaligus makna bagi kehidupan sosial. Karena itu, institusi yang efektif adalah institusi yang mampu menyesuaikan struktur dan mekanisme kerjanya dengan karakter lingkungan eksternal yang dihadapi.

Senada dengan itu, North (1990) menegaskan bahwa keberhasilan suatu institusi sangat ditentukan oleh kemampuannya mengurangi ketidakpastian dan menyesuaikan diri dengan konteks sosial-ekonomi tempat institusi tersebut beroperasi. Dalam perspektif ini, kegagalan organisasi sering kali bukan disebabkan oleh lemahnya komitmen aktor, melainkan oleh ketidaksesuaian antara desain institusional dan kapasitas organisasi yang tersedia.

Konsep tersebut dapat dijelaskan melalui pendekatan institutional fit, yaitu tingkat kesesuaian antara struktur organisasi dengan kondisi lingkungan tempat organisasi bekerja. Menurut Young (2002), suatu institusi akan bekerja secara efektif apabila terdapat keselarasan antara karakter persoalan yang dihadapi, kapasitas organisasi, dan mekanisme kelembagaan yang diterapkan. Lebih lanjut, Ostrom (2005) menunjukkan bahwa desain kelembagaan yang berhasil pada suatu konteks tidak selalu dapat diterapkan secara efektif pada konteks lainnya karena setiap komunitas memiliki karakteristik sosial dan sumber daya yang berbeda. Semakin besar kesenjangan antara desain kelembagaan dan kapasitas organisasi, maka semakin tinggi potensi munculnya beban kelembagaan (governance burden), menurunnya efektivitas organisasi, dan terganggunya proses regenerasi.

Persoalan tersebut juga dapat dijelaskan melalui teori kapasitas organisasi (*organizational capacity theory*). Hall dkk. (2003) menjelaskan bahwa keberhasilan organisasi sangat dipengaruhi oleh kapasitas sumber daya manusia, kapasitas keuangan, kapasitas infrastruktur organisasi, dan kapasitas adaptasi terhadap perubahan lingkungan. Ketika tuntutan tata kelola organisasi berkembang lebih cepat dibandingkan kapasitas yang dimiliki organisasi, maka akan muncul kondisi yang oleh Andrews, Pritchett, dan Woolcock (2017) disebut sebagai capability trap, yaitu situasi ketika organisasi secara formal memiliki struktur yang semakin kompleks, tetapi tidak disertai kapasitas riil untuk menjalankannya secara efektif.

Dalam konteks PCI NU, pendekatan ini relevan karena struktur organisasi yang dirancang dengan merujuk pada model Pengurus Cabang NU di Indonesia diterapkan pada komunitas diaspora yang memiliki karakter berbeda. Diaspora tidak sebaiknya dipahami sebagai populasi yang selalu tetap dan sudah terbentuk dengan sendirinya, melainkan sebagai identitas, klaim, dan proses mobilisasi yang terus diproduksi melalui jaringan transnasional (Brubaker 2005; Sökefeld 2006). Dalam kehidupan keagamaan transnasional, bentuk organisasi juga dapat diperluas, dinegosiasikan, dan diciptakan ulang sesuai dengan konteks negara tujuan (Levitt 2004). Diaspora NU umumnya memiliki basis anggota yang tidak permanen, tingkat mobilitas tinggi, sumber daya terbatas, serta ketergantungan besar pada relawan. Karakteristik ini berbeda dengan banyak cabang NU di Indonesia yang memiliki basis jamaah relatif menetap dan sumber kader lebih berkelanjutan. Dari perspektif teori organisasi, reproduksi struktur cabang domestik secara relatif seragam di luar negeri juga dapat dibaca sebagai bentuk isomorfisme kelembagaan: organisasi cenderung meniru bentuk yang telah dianggap sah meskipun kecocokan fungsionalnya dengan lingkungan baru belum tentu sama (DiMaggio and Powell 1983). Dalam perspektif institutional fit, kondisi tersebut menunjukkan adanya potensi ketidaksesuaian antara desain kelembagaan berbasis organisasi teritorial di dalam negeri dengan realitas organisasi diaspora yang bersifat transnasional dan dinamis.

Oleh sebab itu, evaluasi terhadap PCI NU tidak cukup dilakukan pada aspek kepatuhan terhadap regulasi organisasi, tetapi juga perlu melihat apakah desain kelembagaannya sesuai dengan realitas sosial diaspora yang dihadapi. Dalam teori kelembagaan, struktur formal dapat memperoleh legitimasi karena dianggap sesuai dengan model organisasi yang mapan, tetapi dalam kondisi kapasitas terbatas dapat terpisah dari praktik sehari-hari organisasi (Meyer and Rowan 1977). Dengan menggunakan kerangka institutional fit dan kapasitas organisasi, tulisan ini berargumen bahwa sebagian persoalan yang dialami PCI NU—seperti kesulitan regenerasi kepengurusan, tingginya ketergantungan pada figur tertentu, keterlambatan pelaksanaan konferensi, hingga munculnya kepengurusan yang tidak aktif—lebih tepat dipahami sebagai konsekuensi ketidaksesuaian antara tuntutan kelembagaan dan kapasitas organisasi diaspora daripada semata-mata sebagai persoalan komitmen individu.

Hasil dan Pembahasan

Pembentukan PCI NU: Konteks dan Pengaturannya

Pengaturan tentang PCI NU dilakukan dalam Muktamar NU ke-31 tahun 2004 di Solo, dan mengalami beberapa perubahan pada muktamar berikutnya. Muktamar Solo merupakan Muktamar kedua pasca-Reformasi setelah sebelumnya Muktamar ke-30 di Lirboyo Kediri pada 1999. Namun, pada Muktamar di Lirboyo belum ada aspirasi yang kuat untuk membentuk PCI NU di luar negeri. Hal itu bisa dipahami karena pada 1999 belum terjadi konsolidasi yang masif diaspora NU di luar negeri.

Pasca-Muktamar Lirboyo 1999 hingga 2004 terjadi konsolidasi diaspora NU di luar negeri karena beberapa hal. Pertama, euforia terpilihnya KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menjadi Presiden RI pada 1999 turut membentuk kebanggaan identitas warga NU, bukan hanya di Indonesia, tetapi juga di luar negeri. Meskipun hanya berlangsung sekitar 17 bulan (1999–2001), kepresidenan Gus Dur memunculkan semangat baru dan kepercayaan diri warga NU di berbagai tempat. Kedua, secara alami warga NU di perantauan membutuhkan ruang perjumpaan kultural untuk merawat tradisi keagamaan yang biasa mereka jalankan. Ruang tersebut sekaligus menjadi sarana memelihara kedekatan dengan tanah air.

Ketiga, menguatnya gerakan sosial aktivis jaringan harakah dan ikhwan, sebagai implikasi dari sistem politik Indonesia yang semakin terbuka pasca-Reformasi. Gerakan kelompok ini yang sebelumnya berada di bawah tanah akibat represi pemerintah Orde Baru, kini semakin terbuka karena terbukanya iklim demokrasi. Hal tersebut menjadi tantangan bagi warga NU untuk mempertahankan identitas kulturalnya karena gerakan kelompok Ikhwan dalam beberapa hal berseberangan dengan identitas kultural NU. Hal tersebut semakin intens ketika kelompok Ikhwan tersebut menjadi penopang utama kekuatan partai politik di dalam negeri seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Diaspora warga NU yang berinisiatif untuk mendirikan PCI NU di berbagai negara mempunyai latar belakang yang bervariasi. PCI NU Tiongkok misalnya, didirikan sekelompok mahasiswa Indonesia yang belajar di Tiongkok untuk membentuk komunitas NU di negara tersebut. Proses ini berjalan lebih dari enam tahun untuk dapat mengumpulkan jumlah anggota sebagaimana dipersyaratkan untuk mendirikan PCI (Zuhri 2024). Motivasi lainnya adalah sebagai media konsolidasi Muslim Indonesia yang berafiliasi dengan NU. Meskipun pada awalnya pendirian PCI NU Tiongkok sempat dipersoalkan otoritas setempat, namun dalam perkembangannya tidak kurang dari 500 orang bergabung dalam PCI NU Tiongkok (Zuhri 2024). Beberapa kegiatan mereka adalah menulis, melakukan penelitian, tahlilan, membaca Al-Qur'an, serta pengumpulan donasi untuk kegiatan sosial.

Berbeda dengan PCI NU Tiongkok, PCI NU Arab Saudi berdiri dalam konteks politik (Tobibuddin 2024), setelah sebelumnya didirikan PKB

Wilayah Arab Saudi oleh beberapa orang seperti Muhsyin al-Habsyi, Ahmad Fuad, dan KH Mahfud Mas'ud. Pasca-Pemilu 1999, keberhasilan PKB Arab Saudi dalam mengonsolidasikan warga NU mendorong keinginan untuk membentuk pengurus NU di Arab Saudi. Inisiatif tersebut juga memperoleh perhatian Gus Dur—Ketua Umum PBNU saat itu—ketika berkunjung ke Arab Saudi pada 10 September 1999 untuk melaksanakan umrah. Gus Dur menyatakan bahwa pembentukan cabang bukan kewenangannya secara personal sebagai Ketua Umum PBNU dan bahwa inisiatif tersebut akan dibawa ke Muktamar NU 1999 di Lirboyo, Kediri.

Di negara lain, PCI NU Hong Kong dilatarbelakangi oleh gerakan yang terlebih dahulu diinisiasi Komunitas Fatayat Imza pada 2012, sebuah organisasi yang dimotori Pekerja Migran Indonesia (PMI) perempuan di Hong Kong (Dardiri et al. 2024). PCI NU Hong Kong kemudian berkembang antara lain sebagai respons terhadap menguatnya kelompok-kelompok Islam dengan corak keagamaan yang dipandang berbeda dari tradisi NU. PCI NU Inggris Raya diprakarsai oleh KH Royandi Abbas, KH Muhammad Faqih, dan sejumlah mahasiswa Indonesia (PCINU UK n.d.). Kehadirannya juga terkait dengan kebutuhan merawat identitas keagamaan NU di tengah keragaman ideologi Islam di Inggris Raya (Jazuli and Arsyad 2024). PCI NU Australia dan Selandia Baru juga berkembang dari kontribusi diaspora Indonesia, terutama pekerja dan mahasiswa (Syamsulaksana 2024).

Perkembangan diaspora Nahdliyin terus mengalami kemajuan, baik dari segi keanggotaan maupun program kerja. PCI NU Arab Saudi kini telah mendirikan lembaga pendidikan seperti Taman Pendidikan Al-Qur'an (TPA) an-Nashiriyya dan mempunyai beberapa badan otonom, seperti GP Ansor, Muslimat NU, Fatayat, IPNU-IPPNU, dan sebagainya. PCI NU Arab Saudi juga banyak membantu penyelesaian permasalahan pekerja Indonesia.

Di Inggris, PCI NU Inggris Raya pada momen tertentu mendapatkan kesempatan untuk terlibat dalam festival publik di pusat kota setiap tahun (Jazuli and Arsyad 2024). PCI NU Hong Kong juga banyak bekerja sama dengan berbagai pihak dalam beberapa agenda, termasuk membantu PMI yang menghadapi persoalan (Dardiri et al. 2024). Hal ini mengangkat citra positif NU dan Islam Indonesia sebagai Islam yang ramah dan antikekerasan (Dardiri et al. 2024).

Perkembangan PCI NU di berbagai negara tidak dapat dilepaskan dari karakter dan situasi politik negara setempat. Negara demokratis pada umumnya lebih terbuka terhadap pembentukan organisasi masyarakat sipil, sedangkan negara yang lebih tertutup atau otoritarian cenderung menerapkan pembatasan yang lebih ketat. Dalam konteks seperti itu, perwakilan Pemerintah Indonesia dapat berperan penting dalam menjelaskan karakter PCI NU kepada otoritas setempat. Pengalaman di

beberapa negara menunjukkan bahwa penerimaan terhadap PCI NU sangat dipengaruhi oleh kemampuan meyakinkan pemerintah setempat bahwa NU merupakan organisasi sosial-keagamaan, bukan organisasi politik yang mengancam keamanan negara.

Akomodasi PCI NU dalam AD/ART NU dalam table 1. dilakukan sejak Muktamar NU ke-31 di Solo. Hal tersebut berlangsung hingga Muktamar ke-32 di Makassar 2010, Muktamar ke-33 di Jombang tahun 2015, dan Muktamar ke-34 di Lampung tahun 2021. Berikut ini pengaturan PCI NU dan perubahannya dari muktamar ke muktamar: (PBNU 2004, 2010, 2015, 2022a).

Tabel 1. Akomodasi PCI NU dalam AD/ART NU

Muktamar	AD/ART	Pasal	Keterangan
Muktamar ke-31 tahun 2004 di Solo	AD	**Pasal 13** - PCI sebagai bagian dari Struktur Kepengurusan NU di samping PB, PW, PC, MWC dan Ranting - Struktur PCI sebagaimana PC terdiri dari: a. Musytasyar PC b. PC Harian Syuriyah c. PC Lengkap Syuriyah d. PC Harian Tanfidziyah e. PC Lengkap Tanfidziyah f. Pengurus Cabang Pleno **Pasal 18** - Konferensi Cabang Istimewa sebagai salah satu bentuk permusyawaratan tingkat daerah.	
	ART	**Pasal 12** 1. PCI NU adalah kepengurusan organisasi NU setingkat cabang yang berada di luar negeri. 2. PCI NU dibentuk oleh PBNU atas permohonan sekurang-kurangnya 25 orang anggota setelah melalui masa percobaan selama 3 bulan. **Pasal 33** Mengatur tentang pemilihan PC/PCI NU: a. Rais Syuriyah dipilih secara langsung oleh konferensi cabang/Cabang Istimewa. b. Ketua Tanfidziyah dipilih langsung oleh konferensi cabang/Cabang Istimewa dengan terlebih dahulu mendapat persetujuan dari Rais Syuriyah terpilih setelah mempertimbangkan aspirasi yang berkembang.	

Muktamar	AD/ART	Pasal	Keterangan
		c. Rais Syuriyah dan Ketua Tanfidziyah terpilih bertugas melengkapi susunan pengurus: Mustasyar, Harian Syuriyah dan Harian Tanfidziyah dengan dibantu beberapa orang formatur yang dipilih dari dan oleh peserta konferensi cabang/cabang istimewa. d. Pengisian A'wan, Ketua Lembaga dan Ketua Lajnah ditetapkan oleh Pengurus Harian Syuriyah dan Tanfidziyah. e. Pengurus Harian Syuriyah dan Tanfidziyah dapat membentuk tim tertentu untuk menyusun kelengkapan pengurus lembaga dan lajnah.	
Muktamar ke-32 tahun 2010 di Makassar	AD	**Pasal 15** - Tidak ada perubahan terkait struktur PCI NU. Pasal 23 - Konferensi Cabang Istimewa (huruf a) dan Musyawarah Kerja Cabang Istimewa (huruf b) sebagai salah satu bentuk permusyawaratan tingkat daerah	Menambahkan Musyawarah Kerja Cabang Istimewa sebagai bentuk permusyawaratan tingkat daerah.
	ART	**Pasal 9 huruf d:** - PCI berkedudukan di negara yang bersangkutan **Pasal 12:** 1. Pembentukan Cabang Istimewa NU dilakukan oleh PBNU atas permohonan sekurang-kurangnya 40 orang anggota; 2. Pembentukan PCI NU diputuskan oleh PBNU melalui Rapat Harian Syuriyah dan Tanfidziyah; 3. PBNU memberi SK masa percobaan kepada PCI NU; 4. PB mengeluarkan SK setelah melalui masa percobaan selama 1 tahun. **Pasal 28** Mengatur susunan PC dan PCI 1. Mustasyar PC dan PCI terdiri dari beberapa orang sesuai kebutuhan 2. Pengurus Harian Syuriyah terdiri dari Rais, beberapa Wakil Rais, Katib dan beberapa Wakil Katib 3. Pengurus lengkap Syuriyah terdiri dari pengurus harian syuriah dan a'wan. **Pasal 29**	Ada perubahan prosedur pendirian PCI NU

Muktamar	AD/ART	Pasal	Keterangan
		1. Pengurus Harian Tanfidziyah terdiri dari Ketua, beberapa ketua, Sekretaris, beberapa wakil sekretaris, bendahara dan beberapa wakil bendahara. 2. Pengurus lengkap Tanfidziyah terdiri atas Pengurus Harian Tanfidziyah, dan Ketua Lembaga dan Lajnah tingkat cabang.	
Muktamar ke-33 tahun 2015 di Jombang	AD	Pasal 6: Masa Khidmat PCI 2 (dua) Tahun	
	ART	**Pasal 8:** a. Pengurus Besar (PB) untuk tingkat Nasional dan berkedudukan di Jakarta, ibu kota Negara. b. Pengurus Wilayah (PW) untuk tingkat provinsi dan berkedudukan di wilayahnya. c. Pengurus Cabang (PC) untuk tingkat Kabupaten/Kota dan berkedudukan di wilayahnya. d. Pengurus Cabang Istimewa (PCI) **untuk luar negeri dan** berkedudukan di wilayah negara yang bersangkutan **Pasal 27:** (1) Musytasyar PC dan PCI terdiri dari beberapa orang sesuai dengan kebutuhan. (2) Pengurus Harian Syuriyah terdiri dari Rais, beberapa Wakil Rais dan beberapa Wakil Katib. (3) Pengurus Lengkap Syuriyah terdiri dari Pengurus Harian Syuriyah dan A'wan. **Pasal 28:** (1) Pengurus Harian Tanfidziyah terdiri dari Ketua, beberapa Wakil Ketua, Sekretaris, beberapa Wakil Sekretaris, Bendahara dan beberapa Wakil Bendahara. (2) Pengurus Lengkap Tanfidziyah terdiri atas Pengurus Harian Tanfidziyah, Ketua Lembaga tingkat Cabang dan Ketua Badan Khusus Tingkat Cabang. **Pasal 43:** (1) Pemilihan dan Penetapan PCI NU sebagai berikut: a. Rais dipilih secara langsung melalui musyawarah mufakat dengan sistem ahlul halli wal 'aqdi. b. Ahlul halli wal 'aqdi terdiri dari 5 orang ulama yang ditetapkan secara langsung dalam Konferensi Cabang.	Ada penambahan kata **"...untuk luar negeri dan..."** Ditetapkan mekanisme pemilihan PCI NU secara lebih kaku.

Muktamar	AD/ART	Pasal	Keterangan
		c. Kriteria ulama yang dipilih menjadi ahlul halli wal 'aqdi adalah sebagai berikut: berakidah Aswaja an-Nahdiyah, bersikap adil. 'alim, memiliki integritas moral, tawadlu', berpengaruh dan memiliki pengetahuan untuk memilih pemimpin yang *munadzim* dan *muharrik* serta wara' dan zuhud. d. Ketua dipilih secara langsung melalui musyawarah mufakat atau pemungutan suara dalam Konferensi Cabang Istimewa, dengan terlebih dahulu menyampaikan kesediaannya secara lisan atau tertulis dan mendapat persetujuan dari Rais terpilih. (2) Rais dan Ketua terpilih bertugas melengkapi susunan Pengurus Harian Syuriyah dan Tanfidziyah dengan dibantu oleh beberapa orang mede formatur yang mewakili zona. (3) Ketua Lembaga ditetapkan oleh Pengurus Tanfidziyah. (4) Pengurus Harian Tanfidziyah bersama Ketua Lembaga menyusun kelengkapan Pengurus Harian Lembaga. (5) Pengurus Harian Tanfidziyah merekomendasikan Pengurus Badan Khusus Tingkat Cabang Istimewa kepada PBNU.	
Muktamar ke-34 tahun 2021 di Lampung	AD/ART	AD Pasal 16: Masa Khidmat PCI 2 (dua) Tahun	

Berdasarkan perkembangan regulasi tersebut, terlihat bahwa PCI NU mengalami proses institusionalisasi yang semakin kompleks dari waktu ke waktu. Kompleksitas tersebut tidak hanya tercermin pada mekanisme pembentukan dan pemilihan kepengurusan, tetapi juga pada semakin meningkatnya tuntutan tata kelola organisasi. Dari perspektif *institutional fit*, perkembangan ini menimbulkan pertanyaan mendasar: apakah model kelembagaan yang dirancang untuk cabang NU di Indonesia dapat diterapkan secara efektif pada organisasi diaspora yang memiliki karakter sosial, demografis, dan geografis yang berbeda? Pertanyaan ini menjadi penting karena sebagian persoalan yang dialami PCI NU tampaknya bukan disebabkan oleh lemahnya komitmen organisasi, melainkan oleh

kesenjangan antara desain kelembagaan yang ideal dengan kapasitas organisasi yang tersedia.

Di samping dalam AD/ART, kebijakan pembentukan PCI NU juga tertuang dalam Peraturan Perkumpulan (Perkum) No. 3 Tahun 2024 tentang Pengesahan dan Pembekuan Kepengurusan. Bagian Keempat Perkum tersebut, khususnya Pasal 9–10, secara spesifik mengatur struktur PCI NU. Pasal 9 memuat ketentuan mengenai mekanisme dan prosedur pemilihan Rais Syuriyah melalui ahlul halli wal aqdi (AHWA), pemilihan Ketua Tanfidziyah, serta prosedur pengajuan surat keputusan kepada PBNU (PBNU 2024a).

Berdasarkan ketentuan Pasal 9 mengenai mekanisme pemilihan kepengurusan dan Pasal 10 mengenai struktur organisasi PCINU, terdapat beberapa implikasi kelembagaan yang dapat menjelaskan mengapa tidak sedikit PCI NU mengalami kesulitan mempertahankan keberlangsungan organisasi, terlambat melaksanakan Konferensi Cabang Istimewa (Konfercabis), bahkan berakhir masa khidmahnya tanpa regenerasi kepengurusan yang baru.

Secara normatif, kedua pasal tersebut dirancang untuk memastikan bahwa kepemimpinan PCINU lahir melalui proses yang demokratis, kolektif, serta tetap menjaga tradisi kepemimpinan ulama sebagaimana berlaku dalam tubuh NU. Namun dalam praktiknya, kompleksitas mekanisme yang diatur justru dapat menjadi tantangan tersendiri bagi sebagian PCI NU yang memiliki keterbatasan sumber daya manusia dan basis anggota yang relatif kecil.

Pasal 9 mengatur bahwa Rais Syuriyah dipilih melalui mekanisme Ahlul Halli wal Aqdi (AHWA). Proses ini tidak dapat dilakukan secara langsung, melainkan melalui beberapa tahapan, yaitu pengusulan calon AHWA oleh peserta konferensi, penetapan lima anggota AHWA melalui pemeringkatan usulan, pembentukan pimpinan AHWA, kemudian musyawarah AHWA untuk menentukan Rais Syuriyah.

Dari perspektif tata kelola organisasi, mekanisme ini memiliki keunggulan karena menjaga marwah kepemimpinan ulama dan menghindari kontestasi yang berlebihan. Namun bagi banyak PCI NU, terutama yang jumlah kader aktifnya terbatas, mekanisme tersebut tidak selalu mudah dilaksanakan. Persoalan yang sering muncul adalah keterbatasan ketersediaan figur yang memenuhi kriteria AHWA sebagaimana diatur dalam ayat (8), yaitu harus memiliki kapasitas keulamaan, integritas moral, pengaruh sosial, serta kemampuan menilai calon pemimpin yang *munadzdzim* (mampu mengorganisasi) dan *muharrik* (mampu menggerakkan organisasi). Di sejumlah negara, jumlah ulama atau tokoh yang memenuhi kriteria tersebut sangat terbatas, bahkan sering merupakan

orang yang sama dari satu periode ke periode berikutnya. Akibatnya, ketika terjadi perpindahan domisili, kepulangan ke Indonesia, atau berkurangnya keterlibatan tokoh-tokoh kunci tersebut, proses pembentukan AHWA menjadi sulit dilakukan. Dalam kondisi tertentu, organisasi mengalami kebuntuan karena tidak tersedia cukup figur yang dapat diterima bersama sebagai anggota AHWA.

Pasal 9 juga mengandaikan berlangsungnya Konfercabis secara penuh sebagai forum pengambilan keputusan. Seluruh tahapan pemilihan AHWA, pemilihan Ketua Tanfidziyah, pembentukan formatur, hingga penetapan hasil konferensi harus dilakukan dalam forum resmi. Permasalahan yang muncul adalah karakter komunitas diaspora yang tersebar secara geografis. Banyak PCI NU memiliki anggota yang berada di berbagai kota, provinsi, atau bahkan wilayah negara yang sangat berjauhan. Biaya perjalanan, keterbatasan waktu, serta kesibukan pekerjaan dan studi sering menyebabkan sulitnya mengumpulkan peserta dalam jumlah yang memadai. Akibatnya, pelaksanaan konferensi sering tertunda karena persoalan kuorum dan partisipasi. Ketika konferensi tidak dapat dilaksanakan, otomatis seluruh mekanisme regenerasi yang diatur dalam Pasal 9 juga tidak dapat berjalan.

Jenjang proses pembentukan kepengurusan PCI NU yang tergambar dalam Pasal 9 meliputi pemilihan AHWA; pemilihan Rais Syuriyah; pemilihan Ketua Tanfidziyah; pembentukan tim formatur; penyusunan pengurus harian; penetapan Mustasyar, A'wan, dan Ketua Lembaga; pengajuan surat keputusan kepada PBNU; klarifikasi jika ada keberatan; dan penerbitan SK pengesahan. Dari sudut pandang organisasi modern, rantai proses ini relatif panjang dan membutuhkan kapasitas administratif yang baik. Pada PCI NU yang aktif dan memiliki sumber daya memadai, mekanisme tersebut dapat dijalankan. Namun bagi PCI NU yang pengurus aktifnya hanya terdiri dari beberapa orang dan bekerja secara sukarela, seluruh tahapan itu dapat menjadi beban tambahan yang memperlambat regenerasi. Tidak jarang konferensi berhasil diselenggarakan, tetapi tim formatur kesulitan menyelesaikan susunan kepengurusan secara tuntas dalam waktu yang tersedia. Akibatnya, masa transisi dapat berlangsung berkepanjangan.

Pasal 10 menunjukkan bahwa PCINU mempertahankan arsitektur organisasi yang relatif lengkap: Mustasyar; Rais Syuriyah dan jajaran Wakil Rais; Katib dan Wakil Katib; A'wan; Ketua Tanfidziyah; Wakil Ketua; Sekretaris dan Wakil Sekretaris; Bendahara dan Wakil Bendahara; serta lembaga PCINU. Perlu dicatat bahwa Pasal 10 huruf f memberi fleksibilitas dengan menyatakan bahwa jumlah Mustasyar, A'wan, jajaran Syuriyah selain Rais, dan jajaran Tanfidziyah selain Ketua dapat disesuaikan dengan situasi dan kondisi PCINU setempat (PBNU 2024a). Fleksibilitas jumlah personal ini penting, tetapi tidak menghapus kebutuhan untuk mempertahankan dua

lapis struktur Syuriyah–Tanfidziyah, proses konferensi, serta perangkat kelembagaan yang dalam konteks diaspora dapat tetap menuntut sumber daya manusia dan kapasitas administrasi yang tidak kecil.

Ketentuan Pasal 10 juga mengandaikan adanya ketersediaan kader dalam jumlah cukup untuk mengisi berbagai posisi kepengurusan. Sementara itu, realitas diaspora sering menunjukkan sebaliknya. Dalam jangka panjang, kondisi ini menyebabkan kesulitan membentuk kepengurusan baru, bukan karena tidak ada warga NU di negara tersebut, tetapi karena jumlah kader yang memiliki pengalaman organisasi, waktu yang cukup, dan kesediaan menerima amanah relatif terbatas.

Masalah utamanya bukan terletak pada aturan yang keliru, melainkan pada adanya kesenjangan antara desain kelembagaan yang ideal dan kapasitas riil organisasi diaspora. Mekanisme pemilihan yang berlapis, kebutuhan figur ulama untuk AHWA, panjangnya proses pembentukan kepengurusan, serta struktur organisasi yang relatif besar, membutuhkan basis kader, sumber daya manusia, dan kapasitas administrasi yang tidak selalu tersedia di setiap PCI NU.

Dengan demikian, semakin kecil jumlah kader aktif di suatu negara, semakin tinggi pula risiko terjadinya stagnasi organisasi. Dalam kondisi seperti ini, berakhirnya masa khidmah tanpa konferensi sering kali bukan disebabkan oleh konflik internal atau rendahnya loyalitas warga NU, melainkan oleh keterbatasan kapasitas organisasi untuk memenuhi seluruh tahapan tata kelola yang dipersyaratkan dalam regulasi. Oleh karena itu, penguatan PCI NU ke depan tidak hanya memerlukan dorongan untuk melaksanakan konferensi, tetapi juga penyederhanaan tata kelola, penguatan kaderisasi diaspora, serta pembangunan mekanisme pendampingan dan orkestrasi yang lebih efektif dari tingkat pusat agar keberlangsungan organisasi dapat terjaga secara berkelanjutan.

Beban tata kelola PCI NU perlu dibedakan secara tegas dari rezim klasifikasi dan pengukuran kinerja NU. Peraturan Perkumpulan Nomor 11 Tahun 2022, Nomor 9 Tahun 2023, dan versi mutakhir Nomor 5 Tahun 2024 justru secara eksplisit menyatakan bahwa PCINU tidak termasuk dalam klasifikasi kelompok struktur dan pengukuran kinerja (PBNU 2022b, 2023, 2024b). Dengan demikian, kurang tepat jika kesulitan PCI NU dijelaskan sebagai akibat kewajiban formal untuk memenuhi seluruh indikator kinerja yang berlaku bagi PWNU, PCNU, MWCNU, atau PRNU. Koreksi ini penting agar diagnosis institutional mismatch bertumpu pada tuntutan normatif yang benar-benar berlaku bagi PCINU.

Pengecualian tersebut tidak berarti PCINU bebas dari beban tata kelola. Beban langsung justru lahir dari AD/ART, masa khidmat dua tahun, kewajiban menyelenggarakan Konferensi Cabang Istimewa, mekanisme

AHWA, pembentukan formatur, penyusunan struktur, pengajuan dan pengesahan surat keputusan, serta kemungkinan pembekuan atau pembentukan karteker sebagaimana diatur dalam regulasi organisasi (PBNU 2024a). Bagi organisasi diaspora berbasis relawan, rangkaian kewajiban ini tetap membutuhkan waktu, figur yang memenuhi kriteria, dokumentasi, dan koordinasi lintas wilayah.

Pada tingkat yang lebih luas, modernisasi tata kelola NU menciptakan ekspektasi normatif agar semua struktur semakin tertib dalam program, administrasi, dokumentasi, dan pertanggungjawaban, meskipun PCINU tidak menjadi objek formal pengukuran kinerja. Literatur organisasi nirlaba mengingatkan bahwa efektivitas tidak dapat direduksi menjadi kepatuhan administratif; ia perlu menilai sekaligus kapasitas manajemen dan capaian program (Sowa, Selden, and Sandfort 2004). Ebrahim (2003) juga menunjukkan bahwa mekanisme akuntabilitas dapat terlalu menekankan pertanggungjawaban ke atas dan ke luar sehingga mengabaikan akuntabilitas ke bawah kepada anggota dan penerima manfaat.

Dalam konteks PCI NU, kaderisasi karena itu lebih tepat ditempatkan sebagai kebutuhan keberlanjutan organisasi daripada sebagai target penilaian kinerja formal. Komunitas diaspora terbentuk melalui mobilisasi dan terus berubah mengikuti arus studi, pekerjaan, keluarga, serta migrasi (Brubaker 2005; Sökefeld 2006). Model kaderisasi yang terlalu bergantung pada siklus, jumlah peserta, atau jenjang yang dirancang untuk basis teritorial permanen berisiko tidak sesuai dengan komunitas yang anggotanya datang dan pergi dalam waktu relatif singkat.

Beban administrasi juga perlu dibaca secara proporsional. Dokumentasi kegiatan, pendataan anggota, dan pengarsipan tetap diperlukan untuk akuntabilitas, tetapi ukuran keberhasilan PCI NU seharusnya tidak menyamakan kelengkapan dokumen dengan efektivitas pelayanan. Dalam organisasi yang kapasitasnya terbatas, struktur formal dapat tetap dipertahankan untuk memperoleh legitimasi, sementara praktik sehari-hari dijalankan oleh lingkar kecil pengurus aktif; gejala semacam ini dikenal sebagai pemisahan antara struktur formal dan praktik aktual (Meyer and Rowan 1977).

Dari sisi perangkat organisasi, persoalannya bukan bahwa Perkum mewajibkan jumlah pengurus yang sama di semua negara—Pasal 10 huruf f Perkum Nomor 3 Tahun 2024 justru membuka penyesuaian jumlah personal—melainkan bahwa arsitektur kelembagaan dasarnya tetap mengikuti model cabang NU di Indonesia (PBNU 2024a). Ketika model yang dianggap sah direproduksi karena tekanan normatif, kebiasaan, atau peniruan bentuk organisasi yang sudah mapan, sementara konteks

operasionalnya berbeda, risiko isomorfisme yang tidak fungsional meningkat (DiMaggio and Powell 1983).

Karena itu, isu kebijakan yang lebih tepat bukan menerapkan atau menolak penilaian kinerja kepada PCINU, melainkan merumuskan standar tata kelola khusus untuk organisasi diaspora. Standar tersebut perlu membedakan fungsi minimum yang wajib—representasi, layanan jamaah, akuntabilitas dasar, regenerasi, dan koordinasi dengan PBNU—dari fungsi tambahan yang dapat disesuaikan dengan skala komunitas, hukum negara setempat, dan kapasitas sumber daya. Pendekatan diferensial semacam ini lebih sejalan dengan prinsip institutional fit daripada menerapkan satu model organisasi secara seragam (Young 2002; Ostrom 2005).

Mengurai Masalah PCI NU

Sejak dilembagakan dalam struktur NU pada 2004, jaringan PCI NU terus berkembang. Sebuah tulisan NU Online pada 2023 menyebut keberadaan PCINU di 34 negara (Hadziq 2023), sedangkan catatan sekretariat PBNU yang menjadi bahan penelitian ini memuat 33 entri PCINU dan beberapa di antaranya mencakup lebih dari satu negara lihat dalam tabel 2.. Perbedaan unit pencatatan tersebut menunjukkan bahwa jumlah PCINU perlu dipahami sebagai data dinamis yang harus terus diperbarui. Pada saat penelitian dilakukan, sebagian PCI NU dalam catatan internal tampak tidak terlalu aktif, sebagian masa khidmahnya telah berakhir, dan sebagian lainnya sedang dalam proses pengajuan pengesahan kepengurusan.

Tabel 2. Daftar PCI NU

No	PCI NU	No	PCI NU	No	PCI NU	No	PCI NU
1	Aljazair	9	Inggris Raya	17	Maroko	25	Taiwan
2	AS dan Kanada	10	Jepang	18	Mesir	26	Tiongkok
3	Arab Saudi	11	Jerman	19	Pakistan	27	Tunisia
4	Australia dan Selandia Baru	12	Korea Selatan	20	Prancis	28	Turki
5	Belanda	13	Kuwait	21	Rusia	29	Yaman
6	Belgia	14	Lebanon	22	Sudan	30	Skotlandia
7	Brunei Darussalam	15	Libya	23	Suriah	31	Yordania
8	Hong Kong	16	Malaysia	24	Thailand	32	Qatar
						33	India

Keterangan:

Dari 33 entri PCI NU yang tercantum dalam catatan internal tersebut, sebagian masa khidmahnya telah berakhir, sebagian sedang mengajukan surat keputusan ke PBNU, dan sebagian lainnya sudah tidak aktif.

Fenomena tidak aktifnya sejumlah PCI NU di berbagai negara, bahkan hingga berakhirnya masa khidmah tanpa penyelenggaraan Konferensi Cabang Istimewa (Konfercabis), seperti di PCI NU Yordania, India, Belgia, Rusia, Prancis, dan sebagainya, sesungguhnya merupakan persoalan yang cukup kompleks. Kondisi tersebut bukan semata-mata disebabkan oleh lemahnya komitmen para pengurus atau berkurangnya kecintaan warga Nahdliyin terhadap organisasi, melainkan lebih terkait dengan karakteristik PCI NU sebagai organisasi diaspora yang menghadapi tantangan kelembagaan berbeda dari cabang-cabang NU di Indonesia.

Salah satu faktor utama yang menyebabkan melemahnya aktivitas PCI NU adalah tingginya ketergantungan organisasi pada figur-figur tertentu. Dalam banyak kasus, lahir dan berkembangnya PCI NU di suatu negara didorong oleh inisiatif sejumlah kecil tokoh yang memiliki kapasitas kepemimpinan, jaringan sosial, serta dedikasi yang tinggi terhadap NU. Mereka menjadi motor penggerak berbagai program organisasi, mulai dari pengajian, kaderisasi, pelayanan komunitas diaspora, hingga hubungan dengan berbagai institusi lokal. Namun ketika tokoh-tokoh tersebut menyelesaikan studi, kembali ke Indonesia, berpindah pekerjaan, atau berpindah negara, organisasi sering kali kehilangan energi penggeraknya. Situasi ini menunjukkan bahwa sebagian PCI NU belum sepenuhnya bertumpu pada sistem kelembagaan yang kuat, melainkan masih bergantung pada keberadaan individu-individu tertentu. Akibatnya, regenerasi kepemimpinan tidak berjalan secara optimal dan organisasi mengalami kesulitan melanjutkan estafet kepengurusan.

Kondisi tersebut diperparah oleh karakteristik komunitas diaspora yang sangat dinamis. Berbeda dengan cabang NU di Indonesia yang memiliki basis jamaah yang relatif menetap, anggota dan pengurus PCI NU sebagian besar berasal dari kalangan mahasiswa, akademisi, profesional, maupun pekerja migran yang memiliki mobilitas tinggi. Mereka masuk dan keluar dari suatu negara dalam rentang waktu tertentu sesuai masa studi, kontrak kerja, atau kebutuhan keluarga. Pergantian anggota yang berlangsung secara terus-menerus menyebabkan PCI NU menghadapi tantangan dalam menjaga kesinambungan organisasi. Tidak jarang sebuah kepengurusan yang aktif pada satu periode mengalami penurunan drastis pada periode berikutnya karena sebagian besar kader intinya telah meninggalkan negara tersebut. Karakter cair semacam ini sejalan dengan literatur yang melihat diaspora

sebagai proses identifikasi dan mobilisasi yang terus berubah, bukan komunitas yang secara otomatis stabil (Brubaker 2005; Sökefeld 2006).

Selain persoalan regenerasi, banyak PCI NU juga menghadapi beban tata kelola yang cukup berat. Sebagai organisasi yang dijalankan secara sukarela, para pengurus harus membagi perhatian antara tanggung jawab organisasi dengan pekerjaan utama, studi akademik, urusan keluarga, serta adaptasi terhadap lingkungan sosial dan regulasi negara tempat tinggal mereka. Dalam situasi demikian, aktivitas organisasi sering kali bergantung pada waktu luang yang sangat terbatas. Padahal, tuntutan yang dihadapi PCI NU semakin besar. Mereka tidak hanya mengelola kegiatan keagamaan dan pelayanan warga nahdliyin, tetapi juga diharapkan mendukung agenda internasional NU, membangun jejaring global, serta menjaga hubungan dengan berbagai institusi di negara setempat. Ketidakseimbangan antara beban kerja organisasi dan kapasitas sumber daya manusia yang tersedia pada akhirnya menimbulkan kelelahan organisasi (*organizational fatigue*), yang berdampak pada menurunnya produktivitas dan keberlangsungan program.

Dalam perspektif kapasitas organisasi, situasi tersebut menegaskan pentingnya membedakan kapasitas manajemen dari capaian program. Organisasi berbasis relawan dapat memiliki aktivitas substantif yang tinggi tetapi kapasitas administrasi yang rendah, atau sebaliknya (Sowa, Selden, and Sandfort 2004). Karena itu, desain evaluasi PCI NU perlu menangkap pelayanan riil kepada diaspora, kemampuan membangun jejaring, dan regenerasi, bukan hanya kelengkapan struktur.

Selain itu, belum meratanya standar tata kelola, sistem pelaporan, mekanisme koordinasi, dan dukungan kelembagaan antar-PCI NU di berbagai negara juga menciptakan disparitas kapasitas organisasi. Sebagian PCI NU mampu berkembang menjadi organisasi diaspora yang kuat, sementara yang lain menghadapi kesulitan mempertahankan keberlanjutan program dan struktur kepengurusan. Dengan demikian, tantangan utama yang perlu direspons adalah membangun model tata kelola PCI NU yang lebih adaptif, efisien, dan berkelanjutan sesuai dengan karakteristik lingkungan internasional yang sangat beragam.

Di sisi lain, keterbatasan dukungan kelembagaan dan sumber daya juga menjadi faktor yang tidak dapat diabaikan. Banyak PCI NU beroperasi dengan pendanaan yang terbatas serta minim dukungan administratif. Pengurus sering harus mengandalkan kontribusi pribadi untuk menyelenggarakan berbagai aktivitas organisasi. Dalam jangka panjang, kondisi ini dapat mengurangi motivasi dan semangat pengabdian, terutama apabila pengurus merasa bahwa tanggung jawab yang dipikul jauh lebih besar dibandingkan dukungan yang diterima. Akibatnya, berbagai agenda organisasi tertunda,

termasuk kewajiban menyelenggarakan Konferensi Cabang Istimewa pada akhir masa khidmah.

Faktor geografis juga memberikan tantangan tersendiri. Di sejumlah negara, anggota PCI NU tersebar di berbagai kota dengan jarak yang sangat jauh. Pertemuan tatap muka memerlukan biaya dan waktu yang tidak sedikit. Bahkan untuk menyelenggarakan konferensi organisasi, sering kali dibutuhkan koordinasi lintas wilayah yang cukup rumit. Dalam kondisi sumber daya yang terbatas, penyelenggaraan konferensi sering tertunda karena kesulitan menghadirkan peserta, memenuhi persyaratan organisasi, maupun menyiapkan dukungan logistik yang diperlukan. Akibatnya, masa khidmah berakhir tanpa adanya mekanisme suksesi kepemimpinan yang formal.

Persoalan lainnya adalah belum optimalnya sistem monitoring dan pendampingan kelembagaan terhadap PCI NU yang mengalami penurunan aktivitas. Ketika sebuah kepengurusan mulai pasif, sering kali tidak terdapat mekanisme yang cukup efektif untuk mendeteksi, memfasilitasi, dan mempercepat proses konsolidasi organisasi. Akibatnya, kondisi pasif tersebut berlanjut dalam waktu yang lama hingga organisasi memasuki situasi "mati suri". Secara administratif PCI NU masih tercatat ada, tetapi secara substantif tidak lagi menjalankan fungsi organisasi sebagaimana mestinya.

Lebih jauh, perubahan karakter generasi diaspora juga turut memengaruhi dinamika organisasi. Generasi muda Indonesia di luar negeri saat ini cenderung membangun jejaring melalui komunitas berbasis profesi, akademik, atau platform digital yang lebih fleksibel. Sementara itu, model organisasi konvensional dengan struktur kepengurusan yang formal terkadang dianggap kurang sesuai dengan kebutuhan dan pola interaksi mereka. Akibatnya, partisipasi generasi baru dalam aktivitas PCI NU tidak selalu berjalan sebagaimana yang diharapkan.

Secara keseluruhan, tidak aktifnya sejumlah PCI NU dan belum terselenggaranya Konferensi Cabang Istimewa setelah berakhirnya masa khidmah merupakan manifestasi dari persoalan yang lebih mendasar, yaitu adanya kesenjangan antara tuntutan peran strategis PCI NU di tingkat global dan kapasitas kelembagaan yang dimiliki di tingkat lokal. Organisasi diaspora dituntut untuk menjalankan fungsi yang semakin luas, sementara sumber daya, kaderisasi, sistem tata kelola, dan dukungan kelembagaan yang tersedia belum sepenuhnya mampu mengimbangi tuntutan tersebut. Oleh karena itu, persoalan ini perlu dipandang bukan sebagai kegagalan individu atau kepengurusan tertentu, melainkan sebagai tantangan struktural yang memerlukan penguatan sistem, regenerasi kader, dukungan kelembagaan

yang berkelanjutan, serta model organisasi PCI NU yang lebih adaptif terhadap realitas diaspora global saat ini.

Tantangan krusial berikutnya adalah belum optimalnya orkestrasi PCI NU dalam mendukung dan melaksanakan agenda-agenda internasional NU. Dalam beberapa tahun terakhir, NU semakin berperan sebagai aktor masyarakat sipil global yang mengangkat isu perdamaian, moderasi beragama, kemanusiaan, dialog antarperadaban, pembangunan berkelanjutan, dan diplomasi kebudayaan. Dalam studi hubungan internasional, organisasi transnasional dapat berperan dalam memproduksi dan menyebarkan norma melalui proses persuasi, jejaring, dan sosialisasi (Finnemore and Sikkink 1998). Pada saat yang sama, keterlibatan aktor keagamaan dalam diplomasi membutuhkan kapasitas kelembagaan, literasi konteks, dan koordinasi yang memadai agar tidak berhenti pada simbolisme (Mandaville and Silvestri 2015).

Sebagai representasi NU di berbagai negara, PCI NU memiliki posisi strategis untuk menjadi simpul diplomasi sosial dan keagamaan, namun kapasitas setiap PCI NU berbeda-beda dalam memahami, menerjemahkan, dan mengimplementasikan agenda strategis yang dirumuskan di tingkat pusat. Akibatnya, agenda internasional NU terkadang belum terorkestrasi secara terpadu sehingga pelaksanaannya lebih banyak bergantung pada inisiatif lokal masing-masing PCI. Hal ini antara lain karena belum tersedianya mekanisme koordinasi global yang mampu menghubungkan PCI NU lintas kawasan secara efektif. Banyak potensi kolaborasi internasional yang belum terintegrasi, seperti kerja sama riset, advokasi isu global, pengembangan jaringan akademik, pemberdayaan diaspora, serta diplomasi perdamaian. Keterbatasan platform koordinasi dan sistem komunikasi yang berkelanjutan menyebabkan berbagai potensi tersebut belum dapat dikonsolidasikan menjadi kekuatan kolektif NU di tingkat internasional. Agenda transformasi organisasi NU sendiri juga menekankan perlunya keluwesan dan kapasitas teknokratis untuk menghadapi perubahan global (Staquf 2020).

Di sisi lain, meningkatnya kompleksitas isu global menuntut respons yang cepat, terukur, dan terkoordinasi. Ketika NU mengusung isu-isu strategis berskala internasional, PCI NU sering menghadapi tantangan dalam menerjemahkan narasi besar organisasi menjadi program yang relevan dengan konteks lokal negara masing-masing. Akibatnya, terdapat kesenjangan antara visi global NU dan kapasitas implementasi di lapangan.

Oleh karena itu, kebutuhan mendesak yang dihadapi adalah membangun sistem orkestrasi global PCI NU yang mampu mengintegrasikan visi, sumber daya, jejaring, dan program lintas negara. Sistem tersebut harus memungkinkan terjadinya koordinasi yang lebih efektif, pembagian peran

yang jelas, penguatan kapasitas organisasi, serta penciptaan platform kolaborasi yang mampu menjadikan PCI NU sebagai instrumen strategis dalam memperkuat kehadiran dan pengaruh Nahdlatul Ulama pada tingkat internasional.

Arah Kebijakan: Kantor Perwakilan NU

Kompleksitas persoalan PCI NU sebagaimana diuraikan di atas mendorong perlunya desain ulang kelembagaan. Pilihan yang lebih aman secara konseptual dan hukum adalah model kantor perwakilan NU di luar negeri yang lebih sederhana, bukan "konsulat" dalam pengertian hukum diplomatik. Istilah "konsulat NU" dapat dipakai sebagai metafora internal untuk fungsi representasi, tetapi bentuk badan hukumnya harus mengikuti hukum organisasi nirlaba, perkumpulan, atau bentuk lain yang diizinkan di negara setempat. Pengelola kantor perwakilan tidak harus dipilih melalui seluruh mekanisme Konferensi Cabang sebagaimana model PCI NU saat ini; PBNU dapat merancang prosedur penunjukan yang sederhana, transparan, berbatas waktu, dan tetap menyediakan mekanisme konsultasi dengan warga NU setempat.

Perubahan PCI NU menuju model kantor perwakilan dapat dipertimbangkan atas beberapa alasan strategis dan operasional:

1. Peningkatan Efektivitas dan Efisiensi: Koordinasi yang lebih baik. Dengan model kantor perwakilan, NU dapat meningkatkan koordinasi antara pusat dan struktur di luar negeri. Model ini dapat mempermudah penyampaian kebijakan, pembagian fungsi, dan pelaporan kepada PBNU. Pengelolaan sumber daya. Status baru ini memungkinkan pengelolaan sumber daya yang lebih baik, termasuk dana, tenaga kerja, dan program-program yang dijalankan di luar negeri.
2. Kejelasan Status Hukum dan Legalitas: Status hukum yang sesuai. Kantor perwakilan NU harus didaftarkan dalam bentuk hukum yang tersedia di negara setempat. Istilah konsulat tidak otomatis memberikan status diplomatik atau konsuler karena, dalam hukum internasional, pos konsuler merupakan institusi yang menjalankan fungsi atas nama negara pengirim (United Nations 1963). Karena itu, nomenklatur formal "kantor perwakilan NU" lebih aman, sementara istilah "konsulat NU" sebaiknya dipahami hanya sebagai metafora organisasi. Perlindungan hukum. Perlindungan terhadap kegiatan, pengurus, dan aset harus diperoleh melalui pendaftaran badan hukum, kontrak, asuransi, dan kepatuhan terhadap hukum negara setempat, bukan melalui klaim kekebalan diplomatik atau konsuler.

3. Peningkatan Citra dan Pengaruh di Dunia Internasional: Diplomasi dan hubungan internasional. Kantor perwakilan dapat berfungsi sebagai simpul diplomasi masyarakat sipil dan keterlibatan keagamaan—bukan sebagai entitas diplomatik negara—dengan memperkuat hubungan NU dengan lembaga keagamaan, akademik, masyarakat sipil, dan pemangku kepentingan internasional. Literatur tentang religious engagement in diplomacy menunjukkan bahwa efektivitas peran semacam ini bergantung pada literasi keagamaan, kapasitas kelembagaan, dan integrasi dengan strategi organisasi yang lebih luas (Mandaville and Silvestri 2015). Citra profesional. Status sebagai kantor perwakilan dapat meningkatkan citra profesional NU di mata komunitas internasional dan memudahkan pengembangan dukungan serta kerja sama. Menjadi jembatan. Kantor perwakilan dapat menjembatani NU, perwakilan pemerintah Indonesia, lembaga keagamaan, dan komunitas di negara setempat tanpa mengaburkan independensi organisasi masyarakat sipil.
4. Adaptasi terhadap Perubahan Global: Respons terhadap dinamika global. Perubahan model kelembagaan memungkinkan NU lebih responsif terhadap perubahan lingkungan internasional dan kebutuhan komunitas Muslim Indonesia di berbagai negara. Inovasi dan modernisasi. Struktur yang lebih ramping dapat memudahkan adopsi teknologi dan pengembangan program lintas negara.
5. Peningkatan kolaborasi dengan KBRI/KJRI. Perwakilan NU di luar negeri dapat meningkatkan sinergi dengan Kedutaan Besar Republik Indonesia (KBRI) dan Konsulat Jenderal Republik Indonesia (KJRI), terutama dalam pelayanan komunitas, kegiatan keagamaan, dan kebudayaan. Kolaborasi tersebut perlu tetap menjaga batas kelembagaan agar kantor perwakilan NU tidak dipersepsikan sebagai bagian dari struktur resmi diplomatik negara.
6. Penguatan identitas NU secara global. Dengan menekankan fungsi perwakilan, NU dapat lebih konsisten memperkenalkan visi keagamaannya dan memperkuat identitas NU sebagai representasi Islam yang moderat dan toleran di panggung internasional.
7. Struktur organisasi lebih ringkas. Struktur organisasi dirombak menjadi lebih ringkas dengan hanya memiliki perwakilan resmi yang bertanggung jawab langsung kepada PBNU. Hal ini untuk mengurangi beban operasional dan memastikan adanya koordinasi yang lebih efisien dengan PBNU.

Dengan mempertimbangkan faktor-faktor di atas, perubahan status PCI menjadi kantor perwakilan dapat menjadi langkah strategis bagi NU untuk memperkuat kehadirannya di kancah internasional dan meningkatkan pelayanan kepada anggotanya di luar negeri. Gagasan tersebut muncul

sebagai respons terhadap berbagai tantangan kelembagaan yang selama ini dihadapi organisasi diaspora NU, meliputi tingginya beban tata kelola, keterbatasan sumber daya manusia, mobilitas kader, kompleksitas mekanisme regenerasi, serta tuntutan koordinasi dan akuntabilitas organisasi. Dalam konteks ini, kantor perwakilan dipandang sebagai upaya menyederhanakan model kelembagaan agar NU tetap memiliki kehadiran global yang efektif tanpa dibebani struktur yang sulit dipertahankan dalam realitas diaspora.

Dari perspektif efisiensi kelembagaan, model kantor perwakilan menawarkan sejumlah keunggulan yang cukup signifikan. Selama ini PCI NU didesain sebagai cabang organisasi yang secara struktural menyerupai PCNU di Indonesia, lengkap dengan unsur Syuriyah, Tanfidziyah, Mustasyar, A'wan, lembaga-lembaga, mekanisme konferensi, formatur, hingga sistem pelaporan dan pertanggungjawaban organisasi. Model tersebut ideal ketika tersedia jumlah kader yang cukup, basis jamaah yang stabil, dan dukungan sumber daya yang memadai. Namun dalam kenyataannya, banyak PCI NU beroperasi dengan jumlah kader aktif yang terbatas. Tidak jarang sebagian besar aktivitas organisasi hanya ditangani oleh beberapa orang yang harus membagi waktunya dengan studi, pekerjaan, keluarga, dan aktivitas profesional lainnya.

Dalam kondisi demikian, keberadaan kantor perwakilan berpotensi mengurangi beban administratif yang selama ini menyita energi pengurus. Fokus organisasi dapat dialihkan dari upaya mempertahankan struktur menuju pelaksanaan fungsi-fungsi strategis, seperti penguatan jejaring internasional, pelayanan warga nahdliyin diaspora, pengembangan kerja sama akademik, diplomasi kebudayaan, dan promosi agenda-agenda internasional NU di tingkat global. Dengan kata lain, organisasi menjadi lebih ringan, lebih fleksibel, dan lebih adaptif terhadap karakteristik komunitas diaspora yang dinamis.

Selain itu, model kantor perwakilan dinilai lebih sesuai dengan realitas globalisasi yang saat ini dihadapi NU. Dalam beberapa tahun terakhir, NU semakin aktif sebagai aktor masyarakat sipil internasional yang terlibat dalam isu perdamaian dunia, dialog antaragama, kemanusiaan, lingkungan hidup, dan pembangunan berkelanjutan. Untuk menjalankan fungsi-fungsi tersebut, yang dibutuhkan tidak selalu struktur organisasi yang besar, melainkan representasi kelembagaan yang mampu membangun komunikasi dan kemitraan dengan pemangku kepentingan global. Dalam kerangka diplomasi publik, agama dan aktor keagamaan dapat menjadi sumber komunikasi lintas masyarakat, tetapi keberhasilannya memerlukan tujuan yang jelas dan kapasitas profesional (Mandaville and Silvestri 2015). Pada

saat yang sama, jejaring transnasional dapat berfungsi sebagai saluran penyebaran norma dan pembentukan agenda (Finnemore and Sikkink 1998).

Namun demikian, kantor perwakilan tidak boleh menghilangkan fungsi sebagai ruang partisipasi, solidaritas, dan pertemuan kultural warga NU yang selama ini dijalankan PCI NU. Kepemimpinan kantor perwakilan juga perlu memiliki legitimasi sosial; warga diaspora NU tidak boleh hanya menjadi objek, tetapi harus menjadi subjek yang ikut menentukan arah pelayanan dan evaluasi. Literatur akuntabilitas organisasi masyarakat sipil mengingatkan bahwa penguatan pertanggungjawaban kepada pusat tidak boleh mengorbankan akuntabilitas ke bawah kepada anggota dan penerima manfaat (Ebrahim 2003). Karena itu, desain baru perlu menyeimbangkan fungsi representasi global dan pelayanan diaspora agar kehadiran NU kuat secara simbolik sekaligus berkelanjutan secara kelembagaan.

Simpulan

Perubahan PCI NU menuju model kantor perwakilan memiliki potensi membuat kehadiran NU di luar negeri lebih efisien, memperkuat diplomasi masyarakat sipil, dan meningkatkan konsistensi representasi NU di tingkat global. Namun model ini juga membawa risiko sentralisasi karena kewenangan penunjukan dapat berpindah semakin kuat ke PBNU. Karena itu, penyederhanaan struktur harus diimbangi mekanisme konsultasi diaspora, evaluasi berkala, transparansi, dan jalur pertanggungjawaban yang jelas agar efisiensi tidak mengurangi partisipasi warga NU di luar negeri.

Perubahan status ini memerlukan keputusan Muktamar karena menyentuh desain kelembagaan yang diatur dalam AD/ART. Oleh karena itu, diperlukan pembahasan yang memadai dengan melibatkan multipemangku kepentingan. Kebijakan transisi juga harus dirumuskan secara jelas dan bertahap agar PCINU dapat menyesuaikan diri tanpa mengorbankan program yang telah berjalan. Pengurus PCI NU yang masih aktif perlu dilibatkan dalam perancangan mekanisme baru sehingga transformasi kelembagaan tidak dipersepsikan sebagai pengambilalihan dari pusat, melainkan sebagai upaya bersama membangun model organisasi diaspora yang lebih sesuai.

Referensi

Andrews, Matt, Lant Pritchett, and Michael Woolcock. 2017. *Building State Capability: Evidence, Analysis, Action* [Membangun Kapabilitas Negara: Bukti, Analisis, Tindakan]. Oxford: Oxford University Press.

Brubaker, Rogers. 2005. "The 'Diaspora' Diaspora" [Penyebaran Konsep 'Diaspora']. *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1–19. https://doi.org/10.1080/0141987042000289997.

Dardiri, A. A., Teguh, Ali, M., Kusnaini, A., and Harjanto, J. 2024. "Wawancara dengan PCI NU Hong Kong." Wawancara, 6 Desember 2024.

DiMaggio, Paul J., and Walter W. Powell. 1983. "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields" [Sangkar Besi Ditinjau Kembali: Isomorfisme Institusional dan Rasionalitas Kolektif dalam Medan Organisasi]. *American Sociological Review* 48 (2): 147–60. https://doi.org/10.2307/2095101.

Ebrahim, Alnoor. 2003. "Accountability in Practice: Mechanisms for NGOs" [Akuntabilitas dalam Praktik: Mekanisme bagi LSM]. *World Development* 31 (5): 813–29. https://doi.org/10.1016/S0305-750X(03)00014-7.

Finnemore, Martha, and Kathryn Sikkink. 1998. "International Norm Dynamics and Political Change" [Dinamika Norma Internasional dan Perubahan Politik]. *International Organization* 52 (4): 887–917. https://www.jstor.org/stable/2601361.

Hadziq, M. Fuad. 2023. "Abad Kedua NU dan Dunia Internasional." *NU Online*, February 23, 2023. https://nu.or.id/opini/abad-kedua-nu-dan-dunia-internasional-iALpK.

Hall, Michael H., Andrée Laforest, David Banyard, et al. 2003. *Capacity Building in the Voluntary Sector* [Pengembangan Kapasitas di Sektor Sukarela]. Toronto: Canadian Centre for Philanthropy.

Jazuli, M. R., and E. R. Arsyad. 2024. "Wawancara dengan PCI NU Inggris Raya." Wawancara, 2 Desember 2024.

Levitt, Peggy. 2004. "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life" [Mendefinisikan Ulang Batas-Batas Keanggotaan: Karakter Institusional Kehidupan Keagamaan Transnasional]. *Sociology of Religion* 65 (1): 1–18. https://doi.org/10.2307/3712504.

Mandaville, Peter, and Sara Silvestri. 2015. "Integrating Religious Engagement into Diplomacy: Challenges & Opportunities" [Mengintegrasikan Keterlibatan Keagamaan ke dalam Diplomasi:

Tantangan dan Peluang]. *Issues in Governance Studies* 67: 1–13. https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/14084/.

Meyer, John W., and Brian Rowan. 1977. "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony" [Organisasi yang Terlembagakan: Struktur Formal sebagai Mitos dan Seremoni]. *American Journal of Sociology* 83 (2): 340–63. https://doi.org/10.1086/226550.

North, Douglass C. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* [Institusi, Perubahan Institusional, dan Kinerja Ekonomi]. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511808678.

Ostrom, Elinor. 2005. *Understanding Institutional Diversity* [Memahami Keragaman Institusional]. Princeton, NJ: Princeton University Press.

PCINU UK. n.d. "Tentang PCINU UK." Diakses 9 Desember 2024. https://nahdlatululama.uk/tentang-pcinuuk/.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2004. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama: Keputusan Muktamar ke-31 NU*. Jakarta: PBNU.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2010. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama: Keputusan Muktamar ke-32 NU*. Jakarta: PBNU. https://storage.nu.or.id/storage/archive/145422806456adc26060029.pdf.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2015. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama: Keputusan Muktamar ke-33 NU*. Jakarta: PBNU. https://storage.nu.or.id/storage/archive/145429623956aeccaf79559.pdf.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2022a. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama: Keputusan Muktamar ke-34 NU di Lampung*. Jakarta: PBNU. https://storage.nu.or.id/storage/files/buku-ad-art-nu-2022-1659407301_1659427556.pdf.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2022b. "Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama Nomor 11 Tahun 2022 tentang Klasifikasi Struktur dan Pengukuran Kinerja." https://storage.nu.or.id/storage/files/buku-himpunan-peraturan-perkumpulan-hasil-konbes-2022_1666001793.pdf.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2023. "Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama Nomor 9 Tahun 2023 tentang Klasifikasi Struktur dan Penilaian Kinerja." https://peraturan.nu.id/arsip-2023/bagian-dua-keorganisasian/perkum-09-klasifikasi-struktur/.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2024a. "Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama Nomor 3 Tahun 2024 tentang Pengesahan dan Pembekuan Kepengurusan." https://si.nugresik.or.id/storage/Downloads/Peraturan-Perkumpulan-NU-Hasil-Konbes-Tahun-2024.pdf.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2024b. "Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama Nomor 5 Tahun 2024 tentang Klasifikasi Struktur dan Pengukuran Kinerja." https://si.nugresik.or.id/storage/Downloads/Peraturan-Perkumpulan-NU-Hasil-Konbes-Tahun-2024.pdf.

Scott, W. Richard. 2014. *Institutions and Organizations: Ideas, Interests, and Identities* [Institusi dan Organisasi: Gagasan, Kepentingan, dan Identitas]. 4th ed. Thousand Oaks, CA: Sage.

Sowa, Jessica E., Sally Coleman Selden, and Jodi R. Sandfort. 2004. "No Longer Unmeasurable? A Multidimensional Integrated Model of Nonprofit Organizational Effectiveness" [Tak Lagi Tak Terukur? Model Terpadu Multidimensi Efektivitas Organisasi Nirlaba]. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 33 (4): 711–28. https://doi.org/10.1177/0899764004269146.

Staquf, Yahya Cholil. 2020. *PBNU: Perjuangan Besar Nahdlatul Ulama*. Rembang: Mata Air.

Syamsulaksana, A. 2024. "Wawancara dengan PCI NU Australia dan Selandia Baru." Wawancara, 4 Desember 2024.

Sökefeld, Martin. 2006. "Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora" [Mobilisasi dalam

Ruang Transnasional: Pendekatan Gerakan Sosial terhadap Pembentukan Diaspora]. *Global Networks* 6 (3): 265–84. https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2006.00144.x.

Tobibuddin. 2024. "Wawancara dengan PCI NU Arab Saudi." Wawancara, 18 November 2024.

United Nations. 1963. *Vienna Convention on Consular Relations* [Konvensi Wina tentang Hubungan Konsuler]. Vienna, April 24, 1963. https://treaties.un.org/pages/viewdetails.aspx?chapter=3&mtdsg_no=iii-6&src=treaty.

Young, Oran R. 2002. *The Institutional Dimensions of Environmental Change: Fit, Interplay, and Scale* [Dimensi Institusional Perubahan Lingkungan: Kesesuaian, Interaksi, dan Skala]. Cambridge, MA: MIT Press.

Zuhri. 2024. "Wawancara dengan PCI NU Tiongkok." Wawancara, 21 November 2024.

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 1, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Kemitraan Epistemik dalam Perlindungan Santri: Transformasi Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual di Pesantren

Siti Rofiah
Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Walisongo Semarang, Semarang, Indonesia
Pondok Pesantren Tarbiyatul Islam Al-Falah, Salatiga, Indonesia
siti_rofiah@walisongo.ac.id

Abstrak

Artikel ini menganalisis bagaimana relasi kuasa dan manipulasi bahasa keagamaan di pesantren dapat menghasilkan ketidakadilan epistemik bagi santri korban kekerasan seksual, sekaligus merumuskan model transformasi yang dapat dilembagakan dari dalam pesantren. Penelitian menggunakan desain kualitatif yang memadukan autoetnografi kritis penulis sebagai peneliti internal di PPTI Al-Falah Salatiga dengan analisis tematik atas lima forum publik Tadarus Subuh edisi 192-196, serta triangulasi melalui regulasi, riset nasional, studi akademik, dan kasus publik yang relevan. Hasil penelitian menunjukkan tiga mekanisme utama yang melemahkan posisi epistemik korban: legitimasi teologis atau ritual atas relasi eksploitatif, penyalahgunaan budaya ketaatan dan khidmah, serta intimidasi spiritual dan perlindungan reputasi institusi yang menghambat pelaporan. Sebagai respons, penelitian mengembangkan kerangka kemitraan epistemik yang mempertemukan otoritas keagamaan, pengetahuan profesional lintas disiplin, dan pengalaman santri atau penyintas sebagai sumber pengetahuan yang sah. Kerangka tersebut diterjemahkan ke dalam tiga dimensi pelembagaan: reorientasi kurikulum melalui literasi tubuh dan pendidikan seksualitas, penguatan struktur melalui kepemimpinan perempuan, SOP, kanal pelaporan aman, dan kemitraan eksternal, serta transformasi budaya melalui batas relasional yang jelas dan praktik khidmah yang saling memuliakan. Implikasi penelitian menegaskan bahwa kepatuhan regulatif tidak cukup tanpa akuntabilitas dan keberanian institusional. Orisinalitas studi terletak pada penghubungan teori ketidakadilan epistemik dengan praktik reformasi internal pesantren melalui model kemitraan epistemik yang dapat diuji lebih lanjut secara komparatif.

Kata Kunci: kekerasan seksual; pesantren; ketidakadilan epistemik; kemitraan epistemik; perlindungan santri

DOI: 10.51716/ta.v45i1.749 **Copyright ©** Author

Abstract

This article examines how power relations and the manipulation of religious language within pesantren can produce epistemic injustice for students who experience sexual violence, while formulating an internally grounded model of institutional transformation. The study employs a qualitative design combining the author's critical autoethnography as an insider researcher at PPTI Al-Falah Salatiga with thematic analysis of five public Tadarus Subuh forums (episodes 192-196), triangulated through regulations, national research, academic studies, and relevant publicly documented cases. The findings identify three mechanisms that weaken victims' epistemic standing: theological or ritual legitimation of exploitative relations, misuse of cultures of obedience and khidmah (service), and spiritual intimidation combined with institutional reputation-protection that obstructs reporting. In response, the study develops an epistemic partnership framework that brings religious authority, interdisciplinary professional knowledge, and students' or survivors' lived experiences into dialogue as legitimate sources of knowledge. The framework is institutionalized through three interconnected dimensions: curriculum reorientation toward body literacy and sexuality education; structural reform through women's leadership, standard operating procedures, confidential reporting channels, and external partnerships; and cultural change through clear relational boundaries and reciprocal, dignity-preserving forms of khidmah. The study implies that regulatory compliance alone is insufficient without institutional accountability and courage. Its originality lies in connecting epistemic-injustice theory with internal pesantren reform through an epistemic partnership model that can be tested through future comparative research.

Keyword: *sexual violence; pesantren; epistemic injustice; epistemic partnership; student protection*

Pendahuluan

Pesantren merupakan salah satu institusi pendidikan Islam paling berpengaruh di Indonesia dan secara historis dipercaya sebagai ruang pembentukan pengetahuan, karakter, dan moralitas. Kepercayaan tersebut membuat setiap kasus kekerasan seksual di pesantren mempunyai dampak yang melampaui korban individual karena juga menyentuh relasi pendidikan, otoritas keagamaan, dan legitimasi institusi. Pemetaan berbasis pemberitaan dan sumber sekunder yang dilakukan Aliansi Remaja Independen (ARI) mencatat 104 pesantren di 29 provinsi sebagai lokasi kasus yang terlaporkan sepanjang 2020-2024, dengan 736 korban yang teridentifikasi (ARI, 2025). Data itu penting sebagai alarm, tetapi tidak dapat dibaca sebagai angka prevalensi nasional karena bersumber dari kasus-kasus yang tersingkap dan terdokumentasi. Gambaran yang lebih sistematis diberikan riset PPIM UIN Jakarta yang pada 2023 melibatkan 1.800 santri dan guru di 90 pesantren pada 34 provinsi, lalu

dilanjutkan dengan studi kualitatif terhadap 170 informan dari 17 pesantren dan 12 lembaga di 13 provinsi pada 2024. Riset tersebut menunjukkan bahwa kerentanan dan ketahanan terhadap kekerasan berbeda antar-pesantren dan sangat dipengaruhi tata kelola, pengasuhan, relasi kuasa, serta kapasitas perlindungan internal (Triana et al., 2025).

Respons regulatif negara telah berkembang cukup signifikan. Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual memperkuat pencegahan, penanganan, pelindungan, pemulihan, dan hukum acara yang berorientasi pada hak korban (Republik Indonesia, 2022). Di lingkungan pendidikan Kementerian Agama, PMA Nomor 73 Tahun 2022 menetapkan kerangka pencegahan dan penanganan kekerasan seksual, sedangkan KMA Nomor 83 Tahun 2023 merinci mekanisme pelaporan, pelindungan, pendampingan, penindakan, dan pemulihan (Kementerian Agama Republik Indonesia, 2022, 2023). Untuk konteks pesantren, kebijakan Pesantren Ramah Anak diperkuat melalui Kepdirjen Pendis Nomor 4836 Tahun 2022 dan petunjuk teknis pengasuhan ramah anak pada 2024 (Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 2022, 2024). Namun, keberadaan norma tidak otomatis menghapus hambatan pelaporan. Kasus Ndolo Kusumo di Pati, misalnya, memperlihatkan konsekuensi serius ketika dugaan kekerasan oleh figur pengasuh baru memperoleh respons kelembagaan yang tegas setelah proses panjang; Kementerian Agama kemudian mencabut izin operasional pesantren tersebut pada Mei 2026 (Nazaruddin, 2026). Kasus di Kalimantan Barat yang menggunakan narasi 'nikah siri' terhadap anak juga menunjukkan bagaimana bahasa agama dapat berkelindan dengan ketimpangan pengetahuan hukum keluarga korban (Ocsya Ade CP, 2026).

Kelompok pertama penelitian terdahulu menempatkan persoalan ini terutama sebagai masalah hukum dan tata kelola institusi. Jamaludin (2025) menunjukkan bahwa kerangka perlindungan hukum dapat kehilangan efektivitas ketika mekanisme internal terlalu bergantung pada pimpinan satuan pendidikan yang mungkin memiliki konflik kepentingan. Kisbiyanto (2025) mengidentifikasi celah penegakan dalam bentuk hambatan akses pelaporan, normalisasi kekerasan, fragmentasi koordinasi, dan penyelesaian informal yang dapat merugikan korban. Studi PPIM memperluas temuan tersebut dengan menunjukkan bahwa keamanan pesantren perlu dibangun melalui pengasuhan, tata kelola, kanal pengaduan, dan ekosistem kelembagaan, bukan semata melalui kepatuhan dokumen (Triana et al., 2025). Literatur ini kuat dalam memetakan

governance gap, tetapi belum secara memadai menjelaskan mengapa kesaksian santri dapat kehilangan kredibilitas bahkan sebelum prosedur hukum dijalankan.

Kelompok kedua menyoroti relasi kuasa dan otoritas keagamaan. Pebriaisyah et al. (2022) menunjukkan bahwa ketimpangan posisi antara kiai dan santri perempuan dapat menciptakan ruang penyalahgunaan otoritas. Fuadi et al. (2024) menemukan bahwa ketimpangan relasi kuasa merupakan salah satu faktor penting dalam risiko kekerasan dan menekankan kebutuhan pencegahan yang melibatkan pendidikan, pengawasan, komunitas, dan penegakan hukum. Candraningrum dan Faruq (2026) memperdalam analisis ini dengan mengidentifikasi beragam modus koersif yang memanfaatkan legitimasi keagamaan, janji spiritual, relasi guru-santri, dan narasi ketaatan untuk memanipulasi korban. Literatur ini memperlihatkan bahwa kekerasan tidak berlangsung di ruang hampa, tetapi dimungkinkan oleh struktur makna yang memberi bobot tidak setara pada suara pelaku dan korban.

Kelompok ketiga berfokus pada strategi pencegahan dan transformasi dari dalam pendidikan pesantren. Muafiah et al. (2022) menekankan pentingnya pesantren ramah anak dan ekosistem pendidikan yang melindungi martabat santri. Nisamairo et al. (2024) menunjukkan bahwa kesehatan reproduksi santriwati tidak dapat dipisahkan dari kultur pesantren dan kebutuhan literasi yang kontekstual. Program pendidikan seksualitas Islam juga telah diusulkan sebagai strategi pencegahan yang dapat diintegrasikan dengan khazanah keagamaan (Alfedo et al., 2022). Studi yang lebih baru tentang literasi seksual santri memperlihatkan pentingnya kemampuan mengenali batas tubuh, relasi, dan risiko kekerasan (Chanifah et al., 2025). Sementara itu, Faishol et al. (2026) menempatkan nyai sebagai aktor penting pencegahan karena kepemimpinan perempuan memiliki akses pengalaman dan sensitivitas yang tidak selalu tersedia pada struktur kepemimpinan laki-laki. Meski demikian, studi pencegahan masih cenderung memisahkan pendidikan, tata kelola, dan suara korban sebagai domain yang berdiri sendiri.

Celah tersebut dapat dijelaskan melalui teori ketidakadilan epistemik. Fricker (2007) membedakan testimonial injustice, ketika kredibilitas seseorang dikurangi karena prasangka identitas, dan hermeneutical injustice, ketika seseorang kekurangan sumber interpretatif bersama untuk memahami pengalaman yang dialaminya. Dotson (2011) memperluas perhatian pada epistemic violence dan praktik pembungkaman yang terjadi ketika pendengar gagal memenuhi kerentanan pembicara dari kelompok subordinat. Dalam studi kekerasan seksual, problem ini beririsan dengan institutional betrayal, yaitu

tindakan atau kelalaian institusi yang justru memperburuk trauma ketika anggota bergantung pada institusi tersebut untuk keamanan, pengakuan, dan pertolongan (Smith & Freyd, 2013, 2014). Sebaliknya, institutional courage menuntut transparansi, akuntabilitas, dukungan terhadap korban, dan perubahan konkret dalam struktur institusi (Gómez et al., 2023). Riset tentang partisipasi penyintas kekerasan seksual anak juga menunjukkan bahwa pengakuan terhadap penyintas sebagai produsen pengetahuan dapat mengurangi ketimpangan relasional dalam proses pencarian kebenaran (Barker et al., 2023).

Artikel ini mengisi celah pada pertemuan tiga literatur tersebut. Studi-studi tentang pesantren telah cukup kuat memetakan aspek regulasi, relasi kuasa, dan kebutuhan pencegahan, tetapi belum banyak menghubungkan persoalan kredibilitas korban dengan desain kelembagaan dan reformasi dari dalam tradisi pesantren. Karena itu, konsep kemitraan epistemik digunakan di sini sebagai jembatan analitis sekaligus perangkat praktis. Konsep ini tidak dimaksudkan untuk menyamakan seluruh jenis pengetahuan, melainkan untuk memastikan bahwa otoritas keagamaan, pengetahuan profesional dari hukum, psikologi, kesehatan, dan ilmu sosial, serta pengalaman santri atau penyintas dapat saling mengoreksi tanpa satu sumber pengetahuan memonopoli penentuan kebenaran.

Secara konseptual, relasi kuasa dalam artikel ini dipahami sebagai ketimpangan kapasitas untuk memberi perintah, mendefinisikan norma, menentukan akses sumber daya, dan menetapkan apakah suatu kesaksian dianggap sah. Dalam pesantren, relasi tersebut dapat bersifat produktif ketika otoritas digunakan untuk mendidik dan melindungi, tetapi menjadi berbahaya ketika penghormatan terhadap guru menutup ruang koreksi. Ketidakadilan epistemik merujuk pada kerugian yang dialami santri dalam kapasitasnya sebagai subjek yang mengetahui, sedangkan kemitraan epistemik merujuk pada tata pengetahuan yang memberi ruang pada pengalaman santri, otoritas agama, dan keahlian profesional untuk membangun keputusan perlindungan secara dialogis. Dengan pengertian ini, transformasi yang dicari bukan penghapusan otoritas pesantren, tetapi perubahan cara otoritas dipertanggungjawabkan.

Penelitian ini bertujuan menjawab dua pertanyaan. Pertama, bagaimana relasi kuasa dan manipulasi doktrin atau bahasa keagamaan berkontribusi pada ketidakadilan epistemik terhadap santri korban kekerasan seksual? Kedua, bagaimana kemitraan epistemik dapat dilembagakan sebagai strategi perlindungan santri yang melampaui formalisme regulasi? Artikel berargumen bahwa pencegahan yang efektif memerlukan peralihan dari perlindungan berbasis kebaikan figur menuju perlindungan berbasis sistem: korban harus

diakui sebagai subjek pengetahuan, mekanisme pelaporan harus menghindari konflik kepentingan, dan nilai-nilai pesantren seperti amanah, khidmah, serta maslahah harus diterjemahkan ke dalam kurikulum, struktur, dan budaya yang dapat diuji secara akuntabel.

Tabel 1. Pemetaan kasus kekerasan seksual di pesantren yang terdokumentasi ARI (2020-2024)

Kategori	Rincian
Cakupan wilayah	104 pesantren di 29 provinsi
Total korban	736 santri
Klasifikasi usia korban	Anak-anak 97,96% (721); remaja/dewasa 2,04% (15)
Jenis kelamin korban	Perempuan 56,59%; laki-laki 43,41%
Total pelaku	121 orang; seluruhnya laki-laki dalam pemetaan ARI
Profil jabatan pelaku	Kiai/pimpinan 52,07%; guru/ustaz 23,97%; pengasuh 9,92%; santri senior 4,13%

Sumber: Aliansi Remaja Independen (2025). Catatan: data merupakan pemetaan kasus yang terlaporkan/terdokumentasi, bukan estimasi prevalensi nasional.

Unit analisis penelitian adalah mekanisme produksi dan koreksi otoritas pengetahuan dalam praktik perlindungan santri: bagaimana kesaksian santri dinilai, bagaimana bahasa keagamaan dipakai untuk membenarkan atau mengoreksi relasi, dan bagaimana pesantren mengubah pengetahuan tersebut menjadi kebijakan serta kebiasaan. Unit analisis bukan jumlah kejadian kekerasan seksual pada tingkat nasional; data kasus publik digunakan sebagai konteks dan ilustrasi pola, bukan untuk menghitung prevalensi.

Penelitian menggunakan desain kualitatif dengan memadukan autoetnografi kritis dan analisis tematik. Autoetnografi dipilih karena penulis merupakan bagian dari institusi pesantren yang diteliti dan memiliki pengalaman reflektif atas proses perubahan tata kelola di PPTI Al-Falah Salatiga, terutama sejak transisi struktural 2015. Pendekatan ini memungkinkan pengalaman internal dibaca sebagai data budaya dan kelembagaan, sambil tetap mengakui posisi, kepentingan, dan keterbatasan peneliti sebagai insider (Adams et al., 2015; Boylorn & Orbe, 2021).

Sumber data terdiri atas empat kelompok. Pertama, refleksi institusional penulis atas praktik pengasuhan dan penguatan sistem perlindungan di PPTI Al-

Falah. Kedua, korpus lima forum publik Tadarus Subuh edisi 192-196 yang berlangsung antara 24 Mei dan 5 Juli 2026 dan mempertemukan pengasuh pesantren, ulama perempuan, serta pegiat pencegahan kekerasan (Afkaruna.id, 2026a, 2026b, 2026c, 2026d, 2026e). Ketiga, regulasi dan panduan kebijakan nasional yang relevan, terutama UU TPKS, PMA 73/2022, KMA 83/2023, dan kebijakan Pesantren Ramah Anak. Keempat, penelitian akademik serta sejumlah kasus publik yang dipilih secara purposif karena memperlihatkan hubungan antara otoritas, bahasa keagamaan, pelaporan, dan respons institusi.

Pengumpulan data dilakukan melalui pembacaan berulang atas catatan reflektif, materi dan rangkuman forum publik, dokumen kebijakan, artikel ilmiah, serta sumber berita yang dapat ditelusuri. Dari korpus tersebut diekstraksi unit-unit informasi yang berkaitan dengan bentuk legitimasi pelaku, respons komunitas terhadap kesaksian korban, mekanisme pelaporan, praktik pencegahan, dan inovasi kelembagaan. Identitas korban tidak diperluas melebihi informasi yang sudah berada di ruang publik, dan rincian kasus hanya digunakan sejauh diperlukan untuk menjelaskan mekanisme analitis.

Analisis mengikuti logika analisis tematik Braun dan Clarke (2006): familiarisasi data, pengodean awal, pengelompokan kode, peninjauan tema, penamaan tema, dan interpretasi teoretis. Pengodean menghasilkan dua kelompok tema besar: mekanisme produksi ketidakadilan epistemik dan mekanisme transformasi institusional. Tema pertama kemudian dipadatkan menjadi tiga mekanisme, sedangkan tema kedua disusun menjadi kerangka kemitraan epistemik dan tiga dimensi pelembagaan (kurikulum, struktur, budaya). Kredibilitas interpretasi diperkuat melalui triangulasi antara refleksi insider, diskursus lintas pesantren, penelitian akademik, dan dokumen kebijakan. Karena tidak melakukan wawancara langsung dengan penyintas dan tidak mengevaluasi efektivitas program secara eksperimental, hasil penelitian diposisikan sebagai model analitis dan kebijakan yang memerlukan pengujian lebih lanjut.

Hasil dan Pembahasan

Tiga Mekanisme Produksi Ketidakadilan Epistemik

Data pada temuan pertama berasal dari pembacaan silang atas kasus-kasus publik, korpus Tadarus Subuh, dan refleksi institusional mengenai relasi otoritas di pesantren. Dalam kasus Shiddiqiyyah, kesaksian penyintas memperlihatkan penggunaan klaim otoritas spiritual, ritual, dan transfer ilmu untuk menormalisasi tindakan pelaku (Project Multatuli, 2022). Dalam kasus

Kalimantan Barat pada 2026, istilah 'nikah siri' muncul dalam relasi dengan anak ketika keluarga berada dalam posisi pengetahuan hukum yang lemah (Ocsya Ade CP, 2026). Korpus Tadarus Subuh juga berulang kali membahas kerentanan yang muncul ketika khidmah, ketaatan, dan reputasi lembaga bekerja tanpa batas relasional dan mekanisme koreksi yang memadai (Afkaruna.id, 2026a, 2026b, 2026c).

Pembacaan terhadap data tersebut menunjukkan bahwa pembungkaman tidak hanya berlangsung setelah korban berbicara, tetapi dapat dimulai sebelum korban mampu menamai pengalaman yang dialaminya. Bahasa keagamaan yang manipulatif dapat mengubah cara tindakan dipahami; ketimpangan posisi kiai-santri dapat mempersempit ruang penolakan; sedangkan ancaman spiritual dan tekanan menjaga nama baik lembaga dapat menghambat pelaporan. Tiga mekanisme itu diringkas dalam Tabel 2 sebagai bentuk visualisasi hubungan antara modus yang muncul dalam korpus dan konsekuensi epistemiknya.

Tabel 2. Mekanisme pembungkaman dan konsekuensi epistemiknya

Mekanisme	**Bentuk yang muncul dalam korpus**	**Konsekuensi epistemik**
Legitimasi teologis/ritual	Istilah nikah, barakah, transfer ilmu, ritual spiritual	Korban kesulitan menamai tindakan sebagai pelanggaran
Eksploitasi ketaatan/khidmah	Kepatuhan pada figur otoritas tanpa batas relasional yang jelas	Penolakan dipersepsikan sebagai pembangkangan; daya tawar santri melemah
Intimidasi dan proteksi reputasi	Ancaman spiritual, keraguan atas kesaksian, dorongan menjaga nama lembaga	Kredibilitas korban turun dan pelaporan tertunda/terhambat

Secara sederhana, Tabel 2 menunjukkan bahwa persoalan utama tidak berhenti pada tindakan kekerasan itu sendiri. Pada mekanisme pertama, korban menghadapi kesulitan mengenali pelanggaran karena tindakan diberi makna religius. Pada mekanisme kedua, korban mungkin telah merasakan ketidaknyamanan tetapi ruang untuk menolak dipersempit oleh hierarki dan tuntutan kepatuhan. Pada mekanisme ketiga, korban yang mulai memahami kekerasan tetap berhadapan dengan risiko tidak dipercaya, dianggap durhaka, atau dinilai merusak marwah pesantren. Dengan demikian, hambatan bergerak

dari persoalan penamaan, menuju persoalan daya tawar, lalu menuju persoalan kredibilitas dan pelaporan.

Dari keseluruhan data terlihat empat kecenderungan. Pertama, manipulasi bahasa bekerja sebagai pembingkaian awal yang dapat menyamarkan batas antara pendidikan spiritual dan eksploitasi. Kedua, ketergantungan santri kepada figur otoritas memperbesar biaya sosial dan spiritual untuk mengatakan 'tidak'. Ketiga, perlindungan reputasi lembaga dapat memindahkan fokus dari keselamatan korban kepada citra institusi. Keempat, ketiga mekanisme tersebut cenderung membentuk rangkaian yang saling menguatkan: tindakan dibingkai secara religius, penolakan dilemahkan oleh ketaatan, lalu kesaksian ditekan ketika korban hendak berbicara. Pola ini sejalan dengan testimonial injustice dan hermeneutical injustice (Fricker, 2007), serta memperlihatkan praktik pembungkaman yang dapat dibaca sebagai kekerasan epistemik (Dotson, 2011).

Makna temuan ini adalah bahwa ketidakadilan epistemik bukan hanya konsekuensi setelah kekerasan terjadi, melainkan dapat menjadi salah satu kondisi yang memungkinkan kekerasan berulang dan sulit dideteksi. Karena itu, strategi perlindungan tidak cukup hanya menyediakan sanksi ketika kasus telah terungkap. Pesantren juga perlu memastikan santri memiliki bahasa untuk mengenali pelanggaran, ruang yang sah untuk menolak, dan jalur untuk menyampaikan kesaksian tanpa kehilangan kredibilitas hanya karena berhadapan dengan figur yang lebih berkuasa.

Kemitraan Epistemik sebagai Mekanisme Koreksi dari Dalam

Data pada temuan kedua terutama berasal dari lima forum Tadarus Subuh edisi 192-196 dan refleksi autoetnografis atas proses penguatan perlindungan di PPTI Al-Falah. Dalam rangkaian forum tersebut, pengasuh pesantren, ulama perempuan, dan pegiat pencegahan kekerasan tidak menawarkan penghapusan tradisi pesantren, tetapi menekankan perlunya otokritik, pembacaan ulang nilai amanah-khidmah-maslahah, keterlibatan keahlian profesional, serta pengakuan terhadap pengalaman santri sebagai sumber pengetahuan bagi perbaikan institusi (Afkaruna.id, 2026a, 2026b, 2026c, 2026d, 2026e). Dari proses dialektis ini muncul gagasan kemitraan epistemik sebagai cara mempertemukan sumber-sumber pengetahuan yang selama ini sering berjalan sendiri-sendiri.

Dalam data tersebut, kemitraan epistemik tersusun atas tiga simpul. Otoritas keagamaan menyediakan bahasa etika, fikih, akhlak, dan tujuan pendidikan; pengetahuan profesional menyediakan perangkat hukum, psikologi, kesehatan, pendidikan, penilaian risiko, serta pemulihan; sedangkan pengalaman santri atau penyintas menyediakan pengetahuan tentang bagaimana relasi,

aturan, dan hambatan pelaporan sungguh dialami. Tabel 3 memvisualisasikan kontribusi dan fungsi korektif masing-masing simpul.

Tabel 3. Tiga simpul kemitraan epistemik

Simpul pengetahuan	**Kontribusi utama**	**Fungsi korektif**
Otoritas keagamaan	Etika, fikih, akhlak, tujuan pendidikan	Menyediakan legitimasi internal bagi perlindungan dan reinterpretasi tradisi
Keahlian profesional	Hukum, psikologi, kesehatan, pendidikan, pendampingan	Menyediakan prosedur, penilaian risiko, layanan, dan mekanisme pemulihan
Pengalaman santri/penyintas	Pengetahuan tentang batas tubuh, praktik sehari-hari, hambatan pelaporan	Menguji apakah aturan benar-benar aman dan responsif terhadap pengalaman nyata

Tabel 3 menegaskan bahwa kemitraan epistemik tidak berarti mencampurkan semua pengetahuan menjadi satu otoritas baru. Otoritas keagamaan tetap bekerja melalui metodologi keilmuannya, ahli hukum dan psikologi tetap bekerja melalui kompetensi profesional, sedangkan pengalaman santri tidak menggantikan proses pemeriksaan. Perubahannya terletak pada hubungan antarsumber pengetahuan: tidak satu pun boleh secara sepihak membatalkan sumber yang lain sebelum didengar dan diperiksa secara memadai.

Empat pola dapat ditarik dari temuan ini. Pertama, perubahan lebih mudah diterima ketika menggunakan bahasa moral internal pesantren, terutama amanah, khidmah, maslahah, dan muhasabah, daripada ketika perlindungan dipresentasikan semata sebagai tuntutan eksternal. Kedua, pengetahuan profesional berfungsi paling efektif ketika hadir sebagai mitra yang memperluas kapasitas pesantren, bukan sebagai pengganti otoritas keagamaan. Ketiga, pengalaman santri berfungsi sebagai uji realitas terhadap apakah aturan yang dianggap baik oleh pengelola benar-benar aman dalam praktik. Keempat, otokritik institusional menjadi pintu masuk yang menghubungkan ketiga simpul tersebut karena tanpa kesediaan mengakui kerentanan, dialog hanya akan menghasilkan pembenaran diri.

Interpretasi atas pola tersebut menunjukkan bahwa kemitraan epistemik pada dasarnya merupakan redistribusi kewenangan untuk mengetahui. Ia tidak menghilangkan kepemimpinan pesantren, tetapi membatasi kemungkinan satu

figur atau satu jenis pengetahuan memonopoli definisi tentang kebenaran, keselamatan, dan kepentingan santri. Dalam konteks pencegahan kekerasan seksual, redistribusi ini penting karena korban membutuhkan bukan hanya pendengar yang simpatik, tetapi ekosistem yang mampu menghubungkan kesaksiannya dengan penilaian risiko, perlindungan, pemulihan, dan pengambilan keputusan kelembagaan.

Pelembagaan Perlindungan melalui Kurikulum, Struktur, dan Budaya

Data pada temuan ketiga berasal dari refleksi institusional PPTI Al-Falah dan praktik-praktik baik yang dibahas dalam Tadarus Subuh, terutama mengenai pendidikan seksualitas, kepemimpinan nyai, SOP dan satgas, kanal pelaporan, penataan fasilitas, konseling, batas relasi khidmah, dan kemitraan dengan lembaga pendamping. Data menunjukkan bahwa gagasan perlindungan mempunyai daya transformasi hanya ketika diterjemahkan ke dalam perangkat yang dapat dialami santri sehari-hari. Praktik tersebut dapat dikelompokkan ke dalam tiga dimensi yang saling bergantung: kurikulum, struktur, dan budaya.

Pada dimensi kurikulum, kebutuhan utamanya adalah menyediakan kosakata tentang tubuh, batas personal, persetujuan, kesehatan reproduksi, dan bentuk kekerasan, sekaligus menghubungkan khazanah kitab dengan persoalan relasi yang aman (Alfedo et al., 2022; Nisamairo et al., 2024; Chanifah et al., 2025). Pada dimensi struktural, temuan mencakup penguatan peran nyai, SOP, unit atau satgas, kanal pelaporan yang lebih aman, penataan privasi, dan rujukan eksternal; posisi nyai sendiri terbukti strategis dalam membaca risiko dan mengembangkan pencegahan berbasis tradisi lokal (Faishol et al., 2026). Pada dimensi budaya, perubahan tampak dalam penggunaan pendekatan konseling, pembatasan situasi privat berisiko, penegasan hak santri untuk menolak sentuhan atau instruksi yang melanggar batas, serta perlakuan terhadap laporan sebagai informasi keselamatan dan bukan pembangkangan. Tabel 4 merangkum hubungan antara praktik, masalah yang dituju, dan indikator minimum setiap dimensi.

Tabel 4. Model pelembagaan kemitraan epistemik

Dimensi	Contoh praktik	Masalah yang dituju	Indikator minimum
Kurikulum	Literasi tubuh, kesehatan reproduksi, pembacaan kontekstual kitab	Ketidakadilan hermeneutik; ketidakmampuan mengenali batas	Santri memiliki kosakata tentang tubuh, persetujuan, batas, dan akses bantuan

Struktur	Nyai dalam kepemimpinan, SOP, satgas/unit, kanal rahasia, rujukan eksternal	Konflik kepentingan; pelaporan bergantung pada figur	Ada kanal independen, prosedur tertulis, rujukan, dan dokumentasi
Budaya	Konseling, batas khidmah, perlindungan pelapor, anti-retaliasi	Normalisasi diam dan proteksi reputasi	Pelaporan diperlakukan sebagai informasi keselamatan, bukan pembangkangan

Tabel 4 memperlihatkan bahwa ketiga dimensi tidak dapat diperlakukan sebagai daftar program yang terpisah. Kurikulum membuat santri mampu mengenali dan menamai situasi berisiko; struktur menyediakan jalur untuk bertindak ketika risiko dikenali; sedangkan budaya menentukan apakah jalur itu sungguh dapat digunakan tanpa rasa takut. Dengan kata lain, literasi tanpa kanal pelaporan akan berhenti pada pengetahuan individual, SOP tanpa budaya aman berisiko menjadi dokumen administratif, dan budaya empatik tanpa prosedur dapat membuat penanganan bergantung kembali pada kebaikan figur tertentu.

Dari data tersebut muncul empat kecenderungan. Pertama, pelembagaan yang efektif selalu bergerak dari pengetahuan menuju prosedur dan kebiasaan, bukan berhenti pada sosialisasi. Kedua, kepemimpinan perempuan memperluas titik akses dan sensitivitas institusi terhadap kerentanan santri, tetapi harus didukung kewenangan yang nyata agar tidak bersifat simbolik. Ketiga, kanal pelaporan membutuhkan perlindungan kerahasiaan, anti-retaliasi, dan rujukan profesional supaya tidak sekadar memindahkan laporan kepada figur lain di dalam hierarki yang sama. Keempat, pembatasan relasi keseharian - termasuk ruang privat, sentuhan, dan praktik khidmah - merupakan bagian penting dari pencegahan karena kekerasan sering berlangsung melalui rutinitas yang sebelumnya dianggap biasa.

Interpretasi temuan ini menegaskan bahwa transformasi pesantren harus mengalihkan basis keselamatan dari kebajikan personal menuju kapasitas institusional yang dapat diprediksi dan diperiksa. Sistem yang kuat bukan sistem yang berasumsi semua pengasuh akan selalu bertindak benar, melainkan sistem yang tetap mampu melindungi santri ketika terjadi konflik kepentingan, kesalahan, atau penyalahgunaan kuasa. Karena itu, kurikulum, struktur, dan budaya merupakan tiga lapisan yang bersama-sama menerjemahkan kemitraan epistemik menjadi perlindungan yang operasional dan berkelanjutan.

Transformasi Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual

Hasil penelitian dapat diringkas dalam tiga temuan yang berhubungan langsung. Pertama, ketidakadilan epistemik di pesantren dibentuk melalui manipulasi bahasa keagamaan, eksploitasi ketaatan dan khidmah, serta intimidasi spiritual dan proteksi reputasi. Kedua, koreksi atas mekanisme tersebut membutuhkan kemitraan epistemik yang mempertemukan otoritas keagamaan, keahlian profesional, dan pengalaman santri atau penyintas. Ketiga, kemitraan baru mempunyai dampak ketika dilembagakan secara serentak dalam kurikulum, struktur, dan budaya. Rangkaian ini menunjukkan bahwa perlindungan bukan hanya persoalan ada atau tidaknya aturan, tetapi juga persoalan siapa yang dapat mendefinisikan masalah, siapa yang dipercaya, dan bagaimana pengetahuan itu diterjemahkan menjadi tindakan.

Temuan tersebut dapat dijelaskan oleh konsentrasi beberapa bentuk otoritas dalam ruang pesantren. Figur yang sama dapat memiliki kewenangan pendidikan, spiritual, sosial, bahkan administratif; sementara santri bergantung pada figur tersebut untuk akses ilmu, pengakuan moral, dan kehidupan sehari-hari. Dalam kondisi demikian, bahasa keagamaan mempunyai daya performatif yang kuat: ia bukan sekadar menjelaskan tindakan, tetapi dapat menentukan apakah suatu pengalaman dibaca sebagai khidmah, keberkahan, pembangkangan, atau kekerasan. Fricker (2007) menjelaskan bagaimana posisi subordinat dapat menghasilkan defisit kredibilitas, sedangkan Dotson (2011) menunjukkan bahwa pembungkaman juga terjadi ketika lingkungan tidak memiliki kesiapan untuk menerima kesaksian tertentu. Karena itu, ketimpangan relasi kuasa dan ketimpangan epistemik saling memperkuat: semakin besar ketergantungan santri, semakin mahal biaya untuk menolak dan berbicara; semakin lemah kredibilitas santri, semakin mudah otoritas mempertahankan definisi realitasnya.

Temuan ini mengonfirmasi sekaligus memperluas penelitian terdahulu. Jamaludin (2025) dan Kisbiyanto (2025) telah menunjukkan konflik kepentingan, celah penegakan, dan keterbatasan kepatuhan hukum dalam institusi pendidikan keagamaan, sedangkan Pebriaisyah et al. (2022), Fuadi et al. (2024), serta Candraningrum dan Faruq (2026) menekankan ketimpangan relasi kuasa dan otoritas keagamaan. Hasil penelitian ini menambahkan bahwa problem tersebut tidak hanya berlangsung pada tingkat kewenangan dan prosedur, tetapi juga pada tingkat produksi pengetahuan: korban dapat kehilangan kredibilitas sekaligus kosakata untuk memahami pengalaman sendiri. Pada sisi pencegahan, Muafiah et al. (2022), Alfedo et al. (2022), Nisamairo et al. (2024), dan Chanifah et al. (2025) telah menekankan pendidikan ramah anak, kesehatan reproduksi, dan literasi

seksual. Artikel ini memperluasnya dengan menunjukkan bahwa literasi baru efektif jika dihubungkan dengan desain institusi yang bersedia menerima kesaksian santri dan mengubah kebijakan berdasarkan pengetahuan tersebut.

Makna yang lebih luas dari hasil ini adalah bahwa persoalan kekerasan seksual di pesantren juga merupakan persoalan tata kelola kebenaran. Ketika institusi yang dipercaya untuk mendidik dan melindungi tidak mencegah risiko, menyediakan jalur pengaduan yang tidak aman, menunda respons, atau memprioritaskan reputasi, kerugian korban dapat diperparah oleh apa yang disebut institutional betrayal (Smith & Freyd, 2013, 2014). Sebaliknya, kemitraan epistemik menawarkan arah yang berbeda: pengalaman santri diperlakukan sebagai sumber informasi yang mampu menguji apakah kebijakan benar-benar bekerja. Gagasan ini beresonansi dengan Barker et al. (2023), yang menempatkan penyintas kekerasan seksual anak sebagai subjek pengetahuan dalam proses pencarian kebenaran, dan dengan Medina (2013) mengenai pentingnya resistensi epistemik untuk membuat ketidakadilan yang dinormalisasi menjadi terlihat.

Kemitraan epistemik mempunyai fungsi sekaligus risiko yang perlu direfleksikan. Fungsinya adalah memperluas kapasitas pesantren tanpa harus memutusnya dari tradisi: amanah dapat diterjemahkan sebagai tanggung jawab perlindungan, khidmah sebagai kesalingan pelayanan, dan maslahah sebagai ukuran keselamatan pihak yang paling rentan. Namun model ini dapat mengalami disfungsi apabila partisipasi santri hanya bersifat simbolik, nyai hadir tanpa kewenangan yang nyata, kanal pelaporan tetap dikendalikan figur yang berkonflik kepentingan, atau penyintas justru dibebani kewajiban terus-menerus menceritakan trauma demi mendidik institusi. Karena itu, 'mendengar korban' tidak boleh menjadi slogan; institusi harus menyediakan perlindungan kerahasiaan, pilihan untuk tidak berpartisipasi, pendampingan profesional, dan mekanisme koreksi yang tidak bergantung pada keberanian personal korban.

Dari perspektif regulasi, temuan ini menunjukkan bahwa keberadaan PMA 73/2022, KMA 83/2023, UU TPKS, dan kebijakan Pesantren Ramah Anak tetap penting, tetapi efektivitasnya ditentukan oleh kualitas implementasi di tingkat lembaga. Kebijakan nasional sebaiknya tidak hanya mengukur keberadaan SOP atau satgas, melainkan juga apakah santri mengetahui kanal pengaduan, mempercayainya, dapat mengaksesnya tanpa retaliasi, menerima respons awal yang aman, dan memperoleh rujukan yang sesuai. Pendekatan ini juga menghindari dua ekstrem: romantisasi pesantren sebagai ruang yang otomatis aman karena religius dan generalisasi pesantren sebagai ruang yang pada dasarnya berbahaya. Variasi ketahanan dan kerentanan antar-lembaga

sebagaimana dipetakan Triana et al. (2025) justru mengharuskan adanya standar perlindungan minimum yang dapat diadaptasi sesuai konteks pesantren.

Implikasi kebijakan dari hasil penelitian dapat diterjemahkan ke dalam enam tindakan. Pertama, kanal pelaporan harus dipisahkan dari figur yang berpotensi memiliki konflik kepentingan. Kedua, perempuan - terutama nyai dan tenaga pendamping - perlu memiliki posisi substantif dalam pengambilan keputusan perlindungan. Ketiga, setiap pesantren perlu memiliki kebijakan anti-retaliasi dan prosedur kerahasiaan. Keempat, pesantren perlu membangun sistem rujukan dengan UPTD PPA, layanan kesehatan, psikolog, pendamping hukum, serta aparat penegak hukum ketika diperlukan. Kelima, evaluasi keamanan harus memasukkan pengalaman santri, bukan hanya kelengkapan dokumen. Keenam, kurikulum literasi tubuh dan relasi sehat harus dihubungkan langsung dengan prosedur pelaporan dan budaya keseharian. Langkah-langkah tersebut merealisasikan pergeseran dari compliance menuju institutional courage, yakni keberanian lembaga untuk transparan, akuntabel, dan berpihak pada pihak yang dirugikan (Gómez et al., 2023).

Dengan demikian, novelty penelitian ini terletak pada penghubungan tiga tingkat yang selama ini cenderung dibahas terpisah: *tingkat epistemik*, yaitu siapa yang dipercaya dan bagaimana pengalaman kekerasan dapat dinamai; *tingkat institusional*, yaitu bagaimana laporan, konflik kepentingan, keputusan, dan akuntabilitas diatur; serta *tingkat budaya*, yaitu bagaimana ketaatan, khidmah, batas tubuh, dan reputasi dipraktikkan sehari-hari. Kemitraan epistemik bukan sekadar ajakan moral untuk saling mendengar, melainkan prinsip desain kelembagaan yang menuntut agar pengetahuan agama, keahlian profesional, dan pengalaman santri saling mengoreksi dalam sistem perlindungan. Di sinilah kontribusi artikel ini berbeda dari pendekatan yang berhenti pada kepatuhan hukum, literasi seksual, atau kritik relasi kuasa secara terpisah.

Simpulan

Penelitian ini menemukan bahwa kekerasan seksual di pesantren dapat menjadi masalah sistemik ketika ketimpangan relasi kuasa bertemu dengan manipulasi bahasa keagamaan dan mekanisme institusional yang tidak memberi ruang aman bagi kesaksian santri. Tiga mekanisme utama yang teridentifikasi adalah legitimasi teologis atau ritual atas relasi eksploitatif, penyalahgunaan budaya ketaatan dan khidmah, serta intimidasi spiritual dan perlindungan reputasi yang melemahkan kredibilitas korban. Dengan demikian, persoalan yang dihadapi santri bukan hanya akses terhadap hukum, tetapi juga akses terhadap

bahasa, pendengar yang dapat dipercaya, dan prosedur yang tidak dikendalikan oleh pihak yang berkepentingan.

Kontribusi ilmiah artikel ini adalah formulasi kemitraan epistemik sebagai kerangka yang menghubungkan keadilan pengetahuan dengan transformasi kelembagaan pesantren. Kerangka tersebut mempertemukan otoritas keagamaan, keahlian profesional, dan pengalaman santri atau penyintas, lalu menerjemahkannya dalam tiga dimensi: kurikulum yang membangun literasi tubuh dan kemampuan menamai kekerasan; struktur yang menjamin SOP, pelaporan aman, kepemimpinan perempuan, dan rujukan eksternal; serta budaya yang mengatur batas relasional dan menafsirkan khidmah sebagai kesalingan yang melindungi martabat. Dalam kerangka ini, marwah pesantren tidak dijaga dengan menutup kasus, melainkan dengan keberanian institusional untuk mencegah, mendengar, memeriksa, melindungi, dan memperbaiki.

Penelitian ini memiliki keterbatasan. Autoetnografi berpusat pada satu pengalaman institusional, korpus Tadarus Subuh merupakan diskursus publik yang tidak merepresentasikan seluruh variasi pesantren, dan kasus media digunakan sebagai ilustrasi mekanisme, bukan sampel epidemiologis. Penelitian juga tidak melakukan wawancara langsung dengan penyintas atau evaluasi kausal terhadap efektivitas SOP dan program. Studi berikutnya perlu menguji model kemitraan epistemik melalui riset multisitus, melibatkan suara santri dan penyintas dengan protokol etik yang ketat, serta mengevaluasi apakah perubahan kurikulum, kanal pelaporan, dan tata kelola benar-benar meningkatkan rasa aman, kualitas respons, dan akuntabilitas lembaga.

Referensi

Adams, T. E., Holman Jones, S., & Ellis, C. (2015). *Autoethnography: Understanding qualitative research* [Autoetnografi: Memahami penelitian kualitatif]. Oxford University Press.

Afkaruna.id. (2026a, May 24). Tadarus Subuh 192: Berani berkaca: Otokritik pesantren atas kekerasan seksual [Video].

Afkaruna.id. (2026b, May 31). Tadarus Subuh 193: Berani berkaca: Otokritik pesantren atas kekerasan seksual [Video].

Afkaruna.id. (2026c, June 7). Tadarus Subuh 194: Bagaimana pesantren menangani kekerasan seksual? [Video].

Afkaruna.id. (2026d, June 28). Tadarus Subuh 195: Fondasi akhlak di pesantren sebagai dasar relasi sehat dan upaya menangkal kekerasan seksual [Video].

Afkaruna.id. (2026e, July 5). Tadarus Subuh 196: Ikhtiar bersama untuk pesantren ramah, aman, dan terbebas dari segala bentuk kekerasan [Video].

Alfedo, J. M., Nugraha, X., & Putri, D. E. K. (2022). Islamic sex education program: Transformasi pendidikan pesantren guna mencegah terjadinya kekerasan seksual di kalangan santri. *Mizan: Journal of Islamic Law, 6*(1), 119-134. https://doi.org/10.32507/mizan.v6i1.1197

Aliansi Remaja Independen. (2025). *Potret kekerasan seksual terhadap santri di lingkungan pesantren di Indonesia*.

Barker, C., Ford, S., Eglinton, R., Quail, S., & Taggart, D. (2023). The truth project paper one: How did victims and survivors experience participation? Addressing epistemic relational inequality in the field of child sexual abuse [Proyek Kebenaran bagian satu: Bagaimana korban dan penyintas mengalami partisipasi? Mengatasi ketimpangan relasional epistemik dalam bidang kekerasan seksual terhadap anak]. *Frontiers in Psychiatry, 14*, 1128451. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2023.1128451

Boylorn, R. M., & Orbe, M. P. (Eds.). (2021). *Critical autoethnography: Intersecting cultural identities in everyday life* [Autoetnografi kritis: Persilangan identitas budaya dalam kehidupan sehari-hari] (2nd ed.). Routledge.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology [Menggunakan analisis tematik dalam psikologi]. *Qualitative Research in Psychology, 3*(2), 77-101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Candraningrum, D., & Faruq, E. R. (2026). Religious authority and sexual violence: Examining coercive modalities in Indonesian pesantren [Otoritas keagamaan dan kekerasan seksual: Menelaah modus-modus koersif di pesantren Indonesia]. *The International Journal of Critical Cultural Studies, 24*(2), 211-233. https://doi.org/10.18848/2327-0055/CGP/A241

Chanifah, N., Ikhsan, M. A., Syaikhoni, & Luth, T. (2025). Strengthening student sexual literacy to prevent violence in Indonesian Islamic boarding schools [Memperkuat literasi seksual santri untuk mencegah kekerasan di pesantren Indonesia]. *Waskita: Jurnal Pendidikan Nilai dan Pembangunan Karakter, 9*(2), 310-331. https://doi.org/10.21776/ub.waskita.2025.009.02.10

Direktorat Jenderal Pendidikan Islam. (2022). *Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 4836 Tahun 2022 tentang Panduan Pendidikan Pesantren Ramah Anak*.

Direktorat Jenderal Pendidikan Islam. (2024). *Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 1262 Tahun 2024 tentang Petunjuk Teknis Pengasuhan Ramah Anak di Pesantren*.

Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing [Melacak kekerasan epistemik, melacak praktik pembungkaman]. *Hypatia, 26*(2), 236-257. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x

Faishol, M., Wasino, Fakhruddin, Asrori, & A'yun, S. Q. (2026). Amplifying silent voices: A qualitative study of female Islamic boarding school leaders' (Nyai) perspectives on preventing gender-based violence in Indonesia [Memperkuat suara yang dibungkam: Studi kualitatif tentang perspektif pemimpin perempuan pesantren (nyai) dalam mencegah kekerasan berbasis gender di Indonesia]. *Frontiers in Education, 11*, 1833128. https://doi.org/10.3389/feduc.2026.1833128

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing* [Ketidakadilan epistemik: Kuasa dan etika mengetahui]. Oxford University Press.

Fuadi, M. A., Rosyadi, M. H., Marintan, M. A., Mahanani, Q. F. I., & Aslambik, M. (2024). Prevention effort of sexual violence from power inequality relations in Islamic boarding schools in Indonesia [Upaya pencegahan kekerasan seksual dari ketimpangan relasi kuasa di pesantren Indonesia]. *Harmoni, 23*(1), 1-17. https://doi.org/10.32488/harmoni.v23i1.720

Gómez, J. M., Freyd, J. J., Delva, J., Tracy, B., Mackenzie, L. N., Ray, V., & Weathington, B. (2023). Institutional courage in action: Racism, sexual

violence, & concrete institutional change [Keberanian institusional dalam tindakan: Rasisme, kekerasan seksual, dan perubahan institusional konkret]. Journal of Trauma & Dissociation, 24(2), 157-170. https://doi.org/10.1080/15299732.2023.2168245

Jamaludin, A. (2025). Institutional approach: Legal protection efforts against sexual violence in Islamic boarding school educational institutions [Pendekatan institusional: Upaya perlindungan hukum terhadap kekerasan seksual di lembaga pendidikan pesantren]. *Khazanah Hukum, 7*(1), 1-16. https://doi.org/10.15575/kh.v7i1.34254

Kementerian Agama Republik Indonesia. (2022). *Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 73 Tahun 2022 tentang Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual di Satuan Pendidikan pada Kementerian Agama*. https://peraturan.go.id/id/permenag-no-73-tahun-2022

Kementerian Agama Republik Indonesia. (2023). *Keputusan Menteri Agama Nomor 83 Tahun 2023 tentang Pedoman Penanganan Kekerasan Seksual di Satuan Pendidikan pada Kementerian Agama*.

Kisbiyanto. (2025). Enforcement gaps in child protection law: Managing strategy of violence on students in Islamic boarding schools and the limits of legal compliance in Indonesia [Celah penegakan hukum perlindungan anak: Strategi pengelolaan kekerasan terhadap santri dan batas kepatuhan hukum di Indonesia]. *Khazanah Hukum, 7*(3), 392-416. https://doi.org/10.15575/kh.v7i3.43929

Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations* [Epistemologi perlawanan: Penindasan gender dan ras, ketidakadilan epistemik, dan imajinasi resistensi]. Oxford University Press.

Muafiah, E., Sofiana, N. E., & Khasanah, U. (2022). Pesantren education in Indonesia: Efforts to create child-friendly pesantren [Pendidikan pesantren di Indonesia: Upaya mewujudkan pesantren ramah anak]. *Ulumuna, 26*(2), 447-471. https://doi.org/10.20414/ujis.v26i2.558

Nazaruddin, A. (2026, May 7). Izin Ponpes Ndolo Kusumo Pati dicabut buntut kasus kekerasan seksual. *ANTARA News*. https://www.antaranews.com/berita/5558556/izin-ponpes-ndolo-kusumo-pati-dicabut-buntut-kasus-kekerasan-seksual

Nisamairo, Q. K., Nadhiroh, S. R., Salim, L. A., & Isfandiari, A. (2024). Reproductive health of female students in Islamic boarding school culture: A literature review [Kesehatan reproduksi santriwati dalam budaya pesantren: Tinjauan literatur]. *African Journal of Reproductive Health, 28*(10), 259-272. https://doi.org/10.29063/ajrh2024/v28i10s.30

Ocsya Ade CP. (2026, June 30). Modus nikah siri, pengasuh ponpes di Kalbar dilaporkan setubuhi anak. *detikKalimantan*. https://www.detik.com/kalimantan/hukum-dan-kriminal/d-8553382/modus-nikah-siri-pengasuh-ponpes-di-kalbar-dilaporkan-setubuhi-anak

Pebriaisyah, B. F., Wilodati, W., & Komariah, S. (2022). Kekerasan seksual di lembaga pendidikan keagamaan: Relasi kuasa kyai terhadap santri perempuan di pesantren. *Sosietas: Jurnal Pendidikan Sosiologi, 12*(1), 1-14. https://doi.org/10.17509/sosietas.v12i1.48063

Project Multatuli. (2022, November 4). Saya adalah korban Bechi: Kasus ini seharusnya menjadi kasus kekerasan seksual sistemik Ponpes Shiddiqiyyah. *Project Multatuli*. https://projectmultatuli.org/saya-adalah-korban-bechi-kasus-ini-seharusnya-menjadi-kasus-kekerasan-seksual-sistemik-ponpes-shiddiqiyyah/

Republik Indonesia. (2022). *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual*. https://peraturan.go.id/id/uu-no-12-tahun-2022

Smith, C. P., & Freyd, J. J. (2013). Dangerous safe havens: Institutional betrayal exacerbates sexual trauma [Tempat aman yang berbahaya: Pengkhianatan institusional memperparah trauma seksual]. *Journal of Traumatic Stress, 26*(1), 119-124. https://doi.org/10.1002/jts.21778

Smith, C. P., & Freyd, J. J. (2014). Institutional betrayal [Pengkhianatan institusional]. *American Psychologist, 69*(6), 575-587. https://doi.org/10.1037/a0037564

Triana, W., Noor, H., Nasir, N. M., Jannah, A. N., Billahi, S., Rachmanda, G. S. P., Ruswandi, B., Faiz, F. F., Ibmar, D., & Dwikasari, C. (2025). *Menuju pesantren ramah anak: Pemetaan ketahanan dan kerentanan santri terhadap kekerasan*. Penerbit A-Empat.

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 1, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Transformasi Nahdlatul Ulama di Bawah Kepemimpinan KH. Yahya Cholil Staquf (2022 - 2026): Gagasan, Implementasi, dan Resistensi

A. Kholily Kholil
Pengurus Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU
akkholil97@gmail.com

Nahdlatul Ulama (NU), sejak berdirinya pada tahun 1926, telah mendeklarasikan dirinya sebagai organisasi sosial keagamaan. Minus tahun 1952 hingga 1984, di mana NU menjadi partai politik, selain di periode itu NU tidak melibatkan diri sebagai mesin politik praktis. Tentu saja banyak sekali dinamika tarik ulur struktur NU ke dalam politik. Namun yang jelas dan pasti, NU tak pernah lagi secara resmi mendeklarasikan diri sebagai partai politik. Selain itu, sebagaimana tercermin dalam AD/ART, NU merupakan organisasi yang mewadahi para penganut empat mazhab fikih, dua mazhab akidah, serta bertasawuf ala Al-Ghazali atau Junayd Al-Baghdadi. Hal ini menjadikan NU sebagai wadah terbesar kaum tradisionalis di Indonesia. Mewadahi kaum tradisionalis membuat orang yang mengaku terafiliasi NU semakin banyak dan menjadikan NU tambah "gemuk".

Pasca terpilihnya Gus Yahya sebagai Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), ia mendeklarasikan dirinya untuk melakukan sebuah hal yang ia sebut dengan "transformasi organisasi". Istilah ini ia maksudkan sebagai perubahan teknis dan visi organisasi dari yang tidak tertib menuju arah yang lebih tertib dan teratur. Ia melakukan hal ini sebab ia memandang bahwa tujuan-tujuan mulia Nahdlatul Ulama tidak akan bisa tercapai sebelum adanya tertib organisasi. Ia percaya bahwa transformasi yang ia jalankan akan mampu membawa organisasi menjadi lebih obyektif, transparan, dan disiplin. Transformasi organisasi yang ia canangkan ia sebut dengan nama *Governing* NU. Namun sebagaimana nanti akan kita lihat, transformasi yang ia jalankan menemui berbagai macam hambatan dan resistensi yang tidak mudah. Tantangan ini datang dari eksternal, yakni *Nahdliyin* kultural yang tidak puas dengan kepemimpinannya, dan juga dari internal, yakni struktur Pengurus Besar Nahdlatul Ulama sendiri.

Tulisan ini memiliki setidaknya dua tujuan utama. Yang pertama adalah menguji gagasan yang diusung Gus Yahya adalah betul-betul transformasi

DOI: 10.51716/ta.v45i1.751 **Copyright ©** Author

organisasi atau bukan. Sementara tujuan yang kedua adalah melihat di mana saja titik-titik resistensi itu terjadi. Sehingga dari situ bisa dianalisa tantangan-tantangan yang dihadapi dalam menerapkan transformasi organisasi itu berupa apa saja.

Untuk sampai kepada dua tujuan utama ini, penulis menggunakan pendekatan teori otoritas dan legitimasi Max Weber. Weber beranggapan ada tiga tipe otoritas: legal, tradisional, dan karisma (Weber, 1978: 215). Ketiga otoritas ini, menurut Weber, dipatuhi sebab ia memiliki legitimasi. Dalam rangka menjalankan otoritas legal, Weber menganggap harus ada yang ia sebut dengan *bureaucracy*, birokrasi (Weber, 1978: 220). Agar otoritas legal dapat berjalan, menurut Weber ada lima hal yang menjadi dasar. *Pertama*, norma hukum ditetapkan via kesepakatan. *Kedua,* hukum adalah sistem aturan abstrak yang konsisten. *Ketiga,* atasan harus tunduk pada aturan impersonal. *Keempat,* seseorang mematuhinya murni karena ia adalah "anggota" dan yang ia patuhi adalah "hukum". *Kelima,* kepatuhannya haruslah pada tatanan impersonal, bukan hutang personal (Weber, 1978: 217–218). Dengan pisau analisis ini diharapkan agar gagasan dan fenomena yang terjadi dapat dibedah dan dipahami.

Dalam mengambil data, penulis menggunakan *in-depth interview* kepada Gus Yahya untuk meninjau sejauh mana gagasan transformasi organisasi via *Governing NU* ini terlaksana. Selain itu, data tambahan juga diambil melalui dokumen-dokumen primer yang berkaitan dengan hal-hal yang telah dijalankan. Sementara untuk melihat resistensi yang timbul akibat kebijakan ini, penulis menggunakan dokumen-dokumen, reportase, dan hal-hal lain yang dianggap valid untuk merekam dinamika yang timbul. Penelitian ini tak hanya penting agar didapat gambaran utuh tentang arah dan gerak NU ke depan, melainkan juga penting agar terdapat rujukan valid tentang dinamika yang terjadi sepanjang kepengurusan periode 2022-2026. Mengingat tulisan ini direkam sebelum Muktamar ke-35, maka hasil akhir dari capaian pengurus ini tak dapat dilaporkan sebab hal itu termasuk sebagai keterbatasan penelitian.

Transformasi Organisasi

Pasca dilantik menjadi Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), Kiai Haji (KH) Yahya Cholil Staquf, atau yang akrab dipanggil Gus Yahya, mencanangkan tiga agenda besarnya. Ketiga agenda ini ia pandang perlu untuk meluruskan kembali arah jamiyah. Tiga agenda tersebut adalah: transformasi organisasi, reposisi NU di tengah percaturan politik, dan aktivasi peran NU di tingkat global. Tulisan ini tidak hendak membahas ketiga agenda tersebut. Yang akan menjadi fokus tulisan kali ini hanyalah

transformasi organisasi yang menjadi ide Gus Yahya serta wujud aplikasi dan dinamika yang menyertainya.

Selama ini, Gus Yahya berpandangan bahwa tata kelola organisasi masih terlalu tradisional. Masih terdapat banyak sekali *loopholes* alias celah-celah yang ada dalam pengelolaan organisasi. Oleh sebab itu, Gus Yahya berpandangan perlu adanya transformasi besar-besaran yang membuat organisasi berubah dari langgam yang tradisional dan kurang beraturan menuju organisasi yang lebih tertib, obyektif, dan disiplin. Untuk mencapai ketiga tujuan itu, Gus Yahya percaya harus dilakukan konsolidasi yang terwujud ke dalam tiga matra: 1) Konsolidasi tata kelola, 2) Konsolidasi sumber daya manusia, 3) Konsolidasi sumber daya pembiayaan organisasi. Gus Yahya percaya bahwa tiga jenis konsolidasi ini telah semaksimal mungkin, dengan segala keterbatasan dan tantangan, untuk dilakukan (Wawancara dengan Yahya Cholil Staquf, Jakarta, 23 Mei 2026).

Konsolidasi Tata Kelola

Dalam menjalankan konsolidasi tata kelola, Gus Yahya berusaha membuat aturan-aturan agar arah kebijakan Nahdlatul Ulama bisa lebih jelas dan *sustain*. Aturan-aturan ini terwujud dalam lima kali konferensi besar yang telah digelar di masa kepemimpinannya. Kelima konferensi besar itu digelar di beberapa tempat, yakni: Jakarta pada 20-22 Mei 2022, Jakarta pada 18-20 September 2023, Yogyakarta pada 29-30 Januari 2024, Jakarta 5-7 Februari 2025, dan terakhir Kediri 20-22 Juni 2026. Dari lima konferensi besar itu, pembahasan mengenai peraturan perkumpulan dilakukan lebih dari enam puluh kali. Namun enam puluh lebih pembahasan peraturan perkumpulan itu tidak sepenuhnya menghasilkan peraturan baru. Beberapa di antaranya adalah membahas revisi peraturan perkumpulan sebelumnya. Sehingga dari dokumen yang tersedia dan dapat kami akses, ada setidaknya dua puluh tujuh (27) peraturan perkumpulan yang dirumuskan sejak permulaan kepemimpinan Gus Yahya hingga Juli 2026 (Catatan penulis: Gus Yahya menyebut secara lisan ada sekitar 36 peraturan perkumpulan, tetapi berdasarkan dokumen yang dapat dikumpulkan dan diakses terdapat sekitar 26 peraturan perkumpulan). Berikut ini adalah tabel peraturan perkumpulan yang disusun:

Tabel 1. Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama Hasil Konferensi Besar 2022–2025

No	Topik Peraturan Perkumpulan	2022	2023	2024	2025	Versi Berlaku
1	Penerimaan dan Pemberhentian Keanggotaan	1	–	–	1	No. 1/2025

No	Topik Peraturan Perkumpulan	2022	2023	2024	2025	Versi Berlaku
2	Sistem Kaderisasi	2	1	1	2	No. 2/2025
3	Syarat Menjadi Fungsionaris Pengurus	3	2	2	3	No. 3/2025
4	Wewenang, Tugas Pokok dan Fungsi Pengurus	4	–	–	–	No. 4/2022
5	Pembentukan Kepengurusan Baru	5	3	–	4	No. 4/2025
6	Pengesahan dan Pembekuan Kepengurusan	6	4	3	5	No. 5/2025
7	Tata Cara Pelantikan Kepengurusan	–	–	–	6	No. 6/2025
8	Perangkat Perkumpulan	7	5	–	7	No. 7/2025
9	Badan Khusus	8	6	–	8	No. 8/2025
10	Permusyawaratan	9	7	4	9	No. 9/2025
11	Tata Cara Rapat / Rapat	10	8	–	10	No. 10/2025
12	Klasifikasi Struktur dan Pengukuran/Pendataan Kinerja	11	9	5	11	No. 11/2025
13	Rangkap Jabatan	12	10	–	12	No. 12/2025
14	Pemberhentian Fungsionaris, PAW, dan Pelimpahan Fungsi Jabatan	13	11	–	13	No. 13/2025
15	Penyelenggaraan Program Kerja Sama	14	–	6	–	No. 6/2024
16	Pedoman Administrasi	15	–	–	16	No. 16/2025
17	Pedoman Spesifikasi dan Penggunaan Lambang	16	–	–	17	No. 17/2025
18	Jenis dan Pengelolaan Rekening	17	–	–	–	No. 17/2022
19	Tata Cara Pembayaran	18	–	–	–	No. 18/2022
20	Laporan Pertanggungjawaban dan Laporan Perkembangan	19	–	–	18	No. 18/2025
21	Penyelesaian Perselisihan Internal	–	12	–	14	No. 14/2025
22	Sistem Pendidikan Nahdlatul Ulama	–	13	–	15	No. 15/2025
23	Pengelolaan dan Pengembangan Harta Benda Wakaf	–	14	–	–	No. 14/2023

No	Topik Peraturan Perkumpulan	2022	2023	2024	2025	Versi Berlaku
24	Transformasi Digital Nahdlatul Ulama	–	–	–	19	No. 19/2025

Sumber: *Diolah dari Buku Himpunan Peraturan Perkumpulan NU Tahun 2022; Buku Kompilasi Perkum Hasil Konbes 2023; Perkum Komisi Organisasi Konbes 2024; dan Keputusan Munas dan Konbes NU 2025. Angka pada kolom tahun menunjukkan nomor peraturan pada topik tersebut di tahun bersangkutan; tanda "–" berarti tidak diterbitkan pada tahun itu.*

Salah satu konsolidasi tata kelola yang dianggap oleh Gus Yahya sebagai capaian penting adalah peraturan perkumpulan tentang Transformasi Digital Nahdlatul Ulama yang pertama kali disahkan lewat Perkum No. 19 tahun 2025. Dengan disahkannya Perkum tersebut, maka Platform Digitalisasi Data dan Daya (DIGDAYA) resmi menjadi platform digital yang dikembangkan oleh NU. Belakangan di Munas Ploso 2026, DIGDAYA disahkan menjadi perkum tersendiri (Catatan penulis: ada dua peraturan perkumpulan yang dibahas di Munas Ploso 20–22 Juni 2026, yaitu Perkum tentang DIGDAYA dan Perkum tentang Tambang; dokumen finalnya belum diperoleh sehingga tidak dimasukkan ke dalam tabel). Oleh sebab itu, dikembangkan sebuah platform yang secara khusus disebut DIGDAYA NU, yang digunakan untuk mengelola persuratan dan hal-hal administratif di lingkungan Nahdlatul Ulama. Ringkasnya sebuah surat disebut resmi di lingkungan NU apabila surat tersebut dikeluarkan via aplikasi DIGDAYA.

Lebih dari itu, Perkum No. 19 tahun 2025 juga menyebutkan bahwa nantinya platform digital ini akan masuk ke dalam seluruh lini hajat hidup perkumpulan. Gus Yahya menyebutkan nantinya akan dikembangkan tak hanya DIGDAYA NU, melainkan pula DIGDAYA Kader yang mengelola pelatihan dan penempatan kader sesuai fungsi. DIGDAYA Pesantren untuk melayani kebutuhan pengembangan kapasitas pesantren-pesantren serta interaksi antar lembaga pesantren dan masyarakat. DIGDAYA Pendidikan digunakan untuk mengembangkan pendidikan tinggi di lingkungan Nahdlatul Ulama. DIGDAYA Perguruan digunakan untuk mengembangkan perguruan tinggi di lingkungan Nahdlatul Ulama. Serta harapannya akan disusul pula oleh DIGDAYA Kesehatan, DIGDAYA Keluarga, DIGDAYA UKM dan Kewiraswastaan, DIGDAYA Keuangan, dan lain-lain hingga terwujud semesta digital yang nanti akan menampung keseluruhan hajat organisasi dan hajat hidup warga.

Selain dalam bidang kaderisasi, di bawah kepemimpinan Gus Yahya juga dirumuskan peraturan perkumpulan tentang tugas-tugas ketua

fungsionaris. Tugas-tugas ini diamanatkan lewat Perkum no. 4 tahun 2022. Di dalam Perkum tersebut dijelaskan bahwa wakil ketua *Tanfidziyah* memiliki tugas untuk mengkoordinasikan dan ketua *Tanfidziyah* memiliki tugas membantu Ketua Umum. Keduanya bekerja di bidang-bidang yang terfokus, yakni: keagamaan, hubungan kelembagaan, ekonomi, lingkungan hi-dup, kesejahteraan rakyat, kebudayaan, pendidikan, hukum, serta organisasi, keanggotaan dan kaderisasi. Dalam menentukan pengurus yang menjabat, Gus Yahya berkali-kali menekankan bahwa ia tidak pernah memandang gender. Oleh sebab itu, di bawah kepengurusannya didapati banyak sekali pengurus perempuan. Untuk sekadar contoh adalah Alissa Q. Wahid yang menjadi salah satu ketua *Tanfidziyah*. Gus Yahya berpandangan bahwa kualifikasi seseorang tak pernah memandang jenis kelamin. Ketika laki-laki dan perempuan mendapatkan akses yang setara, maka penentu akhirnya bukanlah keterwakilan gender. Melainkan kualitas itu sendiri (Wawancara dengan Yahya Cholil Staquf, Jakarta, 23 Mei 2026).

Selain itu, salah satu transformasi yang penting dicatat adalah adanya Perkum No. 8 tahun 2025 tentang adanya Badan Khusus. Isi pokoknya bahwa Badan Khusus adalah perangkat yang hanya ada di tingkat PBNU (bukan di wilayah/cabang), berfungsi sebagai pengelola dan pengembang kebijakan pada bidang tertentu, dan melekat langsung di bawah koordinasi PBNU (Pasal 1). Ketua Badan Khusus ditunjuk langsung dan bertanggung jawab kepada Ketua Umum PBNU, sedangkan pembentukan dan penghapusannya ditetapkan lewat Rapat Harian Syuriyah dan Tanfidziyah. Badan Khusus beserta regulasinya baru ada di masa kepemimpinan Gus Yahya. Sebelumnya tidak ditemukan Badan Khusus di periode-periode sebelumnya. Di periode kepemimpinannya, Gus Yahya membentuk tiga Badan Khusus: Badan Pengembangan Administrasi Keorganisasian dan Kader, Badan Pengembangan Jaringan Internasional, Badan Pengembangan Inovasi Strategis (Surat Keputusan No. 47/A.II.04/03/2022). Oleh sebab itu, Badan Khusus patut dicatat sebagai transformasi yang penting di masa Gus Yahya.

Konsolidasi Sumber Daya Manusia

Selain tata kelola organisasi, Gus Yahya berpandangan bahwa pengurus dan warga bisa meningkatkan kapasitas sumber dayanya melalui serangkaian sistem kaderisasi. Dalam Peraturan Perkumpulan No. 2 tahun 2025 pasal satu disebutkan bahwa kaderisasi ini diperuntukkan tak hanya bagi pengurus, namun juga bisa diikuti oleh setiap warga, anggota, kader Nahdlatul Ulama yang mempunyai keinginan dan cita-cita untuk menjadi insan pengabdi atau fungsionaris pengurus Nahdlatul Ulama di semua tingkatan. Itu artinya kaderisasi merupakan elemen wajib bagi setiap orang yang ingin berkhidmat ke dalam NU. Gus Yahya menegaskan bahwa

kaderisasi di masanya tak hanya kaderisasi biasa. Melainkan kaderisasi yang ia terapkan adalah kaderisasi berjenjang yang akan terus naik di tiap levelnya. Oleh sebab itu, terdapat tiga jenis kaderisasi berjenjang:

Pendidikan Dasar-Pendidikan Kader Penggerak Nahdlatul Ulama (PD-PKPNU)

Menurut Gus Yahya, pendidikan dasar ini dimaksudkan untuk mempertegas prinsip-prinsip dasar organisasi menyangkut ideologi, fikrah, dan visi. Selain hal mendasar tersebut, PD-PKPNU juga berisi wawasan tentang karakteristik warga, jamaah, dan metode untuk menggalang partisipasi mereka dalam inisiatif-inisiatif dan kegiatan organisasi. Oleh sebab itu, ujar Gus Yahya, PD-PKPNU dikaitkan dengan syarat untuk menerima tugas-tugas kepengurusan di tingkat Majelis Wakil Cabang (MWC) NU.

Pendidikan Menengah Kepemimpinan Nahdlatul Ulama (PMKNU)

Kaderisasi ini digunakan untuk menjawab tingkat kepemimpinan yang lebih kompleks. Di tingkatan ini dikenalkan tentang tanggung jawab yang diemban NU di tengah dinamika masyarakat yang kompleks, baik menyangkut dimensi keagamaan, budaya, bahkan politik. Oleh sebab itu, PMKNU dikaitkan dengan syarat untuk menerima tugas-tugas kepemimpinan di tingkat PCNU.

Akademi Kepemimpinan Nasional Nahdlatul Ulama (AKN-NU)

AKN-NU adalah sistem kaderisasi tingkat tinggi dalam sistem kaderisasi Nahdlatul Ulama. Sebab kurikulumnya dirancang untuk memberikan bekal wawasan, pengalaman dasar, dan kontak-kontak strategis dengan berbagai pihak yang dibutuhkan untuk menakhodai perjalanan NU di tengah dinamika masyarakat yang luas, baik dalam skala nasional maupun dalam skala internasional. Gus Yahya mendasarkan hal ini atas sebuah argumen bahwa kepentingan-kepentingan dan hajat-hajat NU di lingkungan domestik (nasional) tidak bisa dilepaskan dari kepentingan-kepentingan dan hajat-hajatnya di lingkungan internasional. Selain itu, hal ini didasarkan pula atas cita-cita NU yang luhur, yakni cita-cita peradaban. Maka, ujar Gus Yahya, kepemimpinan nasional NU harus juga bermakna sebagai kepemimpinan peradaban. AKN-NU dikaitkan dengan syarat untuk mengemban tugas di tingkat PWNU dan PBNU sekaligus. Hal ini didasarkan atas keyakinan Gus Yahya bahwa kapasitas yang dibutuhkan PWNU dan PBNU pada dasarnya adalah setara (Wawancara dengan Yahya Cholil Staquf, Jakarta, 23 Mei 2026; pelaksanaan AKN-NU kemudian dimoratorium oleh Rais Aam PBNU, KH. Miftachul Achyar).

Konsolidasi Sumber Daya Pembiayaan

Bangunan penting yang menurut Gus Yahya harus dimiliki oleh NU adalah sumber daya keuangan yang berdaya dan mandiri. Gus Yahya memandang bahwa harus ada desain manajemen keuangan yang lebih menjamin pengelolaan yang terencana, terukur, taat asas, dan transparan. Sehingga keseluruhan pengelolaan keuangan dan pembiayaan organisasi menjadi lebih akuntabel. Dilakukan eksplorasi berbagai inisiatif bisnis yang dapat menghasilkan *revenue* untuk mendukung pembiayaan organisasi sehingga pembiayaannya tidak hanya mengandalkan donasi. Namun masalahnya, ujar Gus Yahya, *sustainability* dari inovasi apa pun di dalam tubuh NU tak akan bisa terencana dengan baik apabila dua konsolidasi sebelumnya tidak tereksekusi dengan baik. Meski demikian, di bawah kepemimpinannya tercipta beberapa inovasi bisnis, di antaranya adalah Badan Usaha Milik Nahdlatul Ulama (BUMNU), yang membuka toko grosir bermitra dengan Holding BUMN Pangan ID Food. Selain itu, beberapa inovasi bisnis sedang dijalankan oleh Gus Yahya melalui Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam) PBNU di antaranya adalah NU-Harvest Maslaha dalam bidang ekosistem ekonomi syariah global. Selain itu, dikembangkan pula Shariah Global Services (SGS) yang melayani beberapa bidang layanan syariah (Dokumen LPJ Lakpesdam). Masih banyak beberapa inisiatif lain yang tidak mungkin untuk ditulis di sini.

Namun inovasi bisnis ini masih belum menjadi prioritas utama. Sebab, Gus Yahya berkeyakinan, apabila dua transformasi yang sebelumnya direncanakan berhasil sesuai rencana, maka konsolidasi pembiayaan akan menjadi lebih mudah dicapai. Gus Yahya membayangkan bahwa jika seluruh struktur organisasi tertib dan menaati peraturan perkumpulan, terkonsolidasi via DIGDAYA (yang nantinya akan dibikinkan Karta-NU yang sudah disiapkan formatnya), serta kader-kader mendapatkan pengetahuan yang cukup tentang inti dan tujuan jamiyah melalui sistem kaderisasi berjenjang, maka untuk pertama kalinya Pengurus Besar Nahdlatul Ulama memiliki gambaran utuh tentang seluruh pengurus dan warganya. Apabila gambaran utuh ini telah dicapai, maka inovasi bisnis jenis apa pun akan mampu dijalankan dengan baik dan efisien. Dengan dua konsolidasi sebelumnya, Gus Yahya percaya bahwa konsolidasi pembiayaan jamiyah akan mudah tercapai (Wawancara dengan Yahya Cholil Staquf, Jakarta, 23 Mei 2026).

Dinamika dan Resistensi

Dinamika dan resistensi kerap muncul dalam periode kepemimpinan Gus Yahya. Resistensi pertama yang muncul adalah penarikan diri beberapa nama yang sedianya akan dilantik dalam jajaran kepengurusan, yaitu KH.

Abdussalam Sohib dan KH. Abdurrahman Al-Kautsar. Dalam surat yang dikirim oleh KH. Nurul Huda Jazuli, salah seorang mustasyar PBNU dan juga pengasuh Ponpes Ploso, yang bertanggal 13 Januari dan ditujukan kepada KH. Yahya Cholil Staquf dan KH. Miftachul Achyar, disebutkan bahwa alasan penarikan diri dua nama tersebut adalah harapan Kiai Huda agar keduanya bisa fokus berkhidmah di Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur. Keduanya sedianya akan dilantik sebagai pengurus pada 31 Januari 2022 di Balikpapan. Banyak yang mengaitkan kemunduran keduanya terhadap keputusan Gus Yahya menjaga jarak antara NU dengan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Sebelumnya, enam hari selepas terpilih menjadi Ketua Umum PBNU (24/12/2021), Gus Yahya mengatakan dalam wawancaranya dengan CNN Indonesia TV bahwa harapannya adalah NU secara institusional tidak ikut menjadi pihak yang berkompetisi secara politik sesuai dengan keputusan Muktamar 1984 di Situbondo (detikNews, "Ini Pernyataan Gus Yahya yang Disebut Cak Imin Nggak Ngaruh buat PKB," diakses 10 Juli 2026).

Selain itu, beberapa momen dapat dibaca sebagai memanasnya hubungan PBNU dengan PKB. Di antaranya adalah tertib organisasi yang dilakukan dengan melakukan pemanggilan kepada pengurusnya yang aktif mengikuti kegiatan politik praktis. Seperti misalnya pemanggilan Ketua PCNU Bondowoso, Abdul Qodir Syam, yang tertuang dalam surat bernomor 36/C.I.16/01/2022 tertanggal 24 Januari 2022, yang ditandatangani oleh Amin Said Husni, yang kala itu adalah ketua (ketika tulisan ini ditulis ia adalah wakil ketua umum), dan wakil sekretaris jenderal Nur Hidayat. Sebelumnya Ketua PCNU Sidoarjo dan Banyuwangi juga pernah diminta tabayun atas hal yang sama di bulan yang sama pula.

Tak hanya kepada PKB, PBNU sebetulnya secara konsisten melakukan banyak langkah pencegahan yang bisa membawa NU terbenam lebih jauh ke dalam kontestasi politik. Di antara langkah yang paling mencolok adalah langkah penonaktifan sejumlah pengurus yang terlibat dalam kontestasi politik di tahun 2024. Sejumlah nama penting fungsionaris PBNU masuk ke dalam daftar penonaktifan itu. Setidaknya hal ini menunjukkan keseriusan PBNU dalam memisahkan politik dengan organisasi. Sejumlah nama itu di antaranya adalah Khofifah Indar Parawansa (Ketua), Muhammad Luthfi bin Yahya (Mustasyar), Herman Deru (A'wan), KH Ma'shum Faqih (Wasekjen), KH. Musthofa Aqil (Rais), dan lain-lain (SK PBNU No. 285/PB.01/A.II.01.08/99/01/2024). Mekanisme institusional dan konsisten dari PBNU ini rupanya mengganggu *leverage* banyak orang.

Pada 18 Agustus 2024, sekelompok ulama yang berakar dari tradisi NU melakukan silaturahmi yang kemudian dinamakan Musyawarah Besar Alim Ulama. Langkah konsolidasi ini digawangi oleh KH. Abdussalam Sohib dan

dilaksanakan di PP. Al-Kholiliyah An-Nuroniyah Demangan Bangkalan. Hasil musyawarah ini menghasilkan tujuh poin yang mereka namakan dengan Amanah Bangkalan. Poin ketiga dari tujuh poin tersebut adalah membentuk Presidium Penyelamat Organisasi untuk menggelar Muktamar Luar Biasa. Langkah ini diduga sebagai respon atas keputusan rapat pleno PBNU yang menugaskan lima orang untuk mendalami hubungan PBNU dan PKB. Meskipun demikian, MLB yang digaungkan oleh Presidium Penyelamat Organisasi ini tidak pernah menemui langkah organisatoris yang serius sebab secara AD/ART diputuskan bahwa penyelenggara muktamar adalah unsur PBNU.

Puncak resistensi terjadi ketika Gus Yahya dimakzulkan via Rapat Harian Syuriah yang diadakan pada 20 November 2025 di Jakarta. Dalam risalah rapat harian (Catatan penulis: nomenklatur "risalah" tidak dikenal dalam persuratan PBNU; jika dicari padanannya, istilah tersebut lebih dekat dengan notulensi) yang dihadiri 37 orang dari 53 orang pengurus harian Syuriah itu disebutkan bahwa ada dua pelanggaran serius yang dilakukan oleh Gus Yahya selaku pimpinan PBNU. Pelanggaran itu adalah diundangnya narasumber yang terkait dengan jaringan zionisme internasional dalam Akademi Kepemimpinan Nasional (AKN), yakni sistem pengkaderan berjenjang tertinggi. Hal ini disebut bertentangan dengan Pasal 8 huruf a Perkum Nomor 13 tahun 2025 tentang Pemberhentian Fungsionaris, Pergantian Antar Waktu, dan Pelimpahan Fungsi Jabatan. Selain itu, Rapat Harian Syuriah juga memandang terdapat tata kelola keuangan di lingkungan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) yang mengindikasikan pelanggaran terhadap hukum *syara'*, perundang-undangan, dan Pasal 97-99 Anggaran Rumah Tangga NU, serta Perkum yang berlaku. Rapat tersebut juga memandang bahwa tata kelola ini berimplikasi membahayakan eksistensi Badan Hukum Perkumpulan Nahdlatul Ulama. Atas dasar itu, Rais Aam dan dua Wakil Rais Aam memutuskan bahwa Gus Yahya diminta mengundurkan diri dari jabatan Ketua Umum dalam waktu tiga hari sejak diterimanya keputusan Rapat Harian Syuriah PBNU itu. Apabila dalam waktu tiga hari tidak mengundurkan diri, maka Rapat Harian Syuriah akan memutuskan bahwa Gus Yahya diberhentikan dari Ketua Umum (Dokumen Risalah Rapat Harian Syuriah PBNU, 20 November 2025). Di kemudian hari diketahui bahwa tata kelola keuangan yang dimaksud adalah adanya audit keuangan yang belum selesai tentang transaksi keuangan di rekening PBNU dari PT. Batulicin Enam Sembilan, perusahaan milik eks Bendahara Umum, Mardani H. Maming, yang kala itu berperkara dengan Komisi Pemberantasan Korupsi (Catatan penulis: pada 2 Desember, Kantor Audit Publik Gatot Permadi, Azwir, dan Abimal (GPAA) menyerahkan surat pengunduran diri sebagai auditor karena merasa audit belum selesai, tetapi sudah dibuat opini).

Merespon hal ini, pada 22 November 2025 Gus Yahya mengundang 76 ulama sepuh untuk bersilaturahmi di PBNU (Surat No. 4773/PB.23/B.I.01.08/99/11/2025). Dalam silaturahmi tersebut, KH. Athoillah Shalahuddin untuk pertama kalinya menyatakan bahwa Lirboyo siap memfasilitasi islah antara kedua kubu. Namun Syuriah PBNU tidak bergeming. Pada 26 November 2026 pukul 00.45, Syuriah PBNU menyatakan bahwa Gus Yahya sudah dinyatakan berhenti menjabat sebagai Ketua Umum PBNU. Dalam rangka mengisi kekosongan Ketua Umum, maka untuk sementara Rais Aam, Kiai Miftach, yang memegang kendali (Surat Edaran No. 4785/PB.02/A.II.10.01/99/112025). Keputusan ini direspon melalui Surat Tanggapan oleh Gus Yahya yang intinya menjelaskan bahwa Surat Edaran Syuriah tidak valid sebab tidak ditandatangani oleh *Katib Aam* (Surat Tanggapan No. 4786/PB.03/A.I.01.08/99/11/2025). Dua hari berikutnya Gus Yahya menggelar Rapat Harian Tanfidziyah yang di antara agendanya adalah merotasi sejumlah pengurus: Saifullah Yusuf tidak lagi menjadi Sekretaris Jenderal dan beralih menjadi Ketua Bidang Pendidikan, Hukum, dan Media, sementara Gudfan Arif tidak lagi menjadi Bendahara Umum dan beralih menjadi Ketua Bidang Kesejahteraan. Posisi Sekjen diisi oleh Amin Said Husni yang sebelumnya Wakil Ketua Umum, sementara Bendum digantikan oleh Sumantri Suwarno yang sebelumnya wakil bendahara (Catatan penulis: SK mengenai hal ini tidak berhasil ditemukan; besar kemungkinan memang tidak sempat ada SK).

Pada 30 November, forum non struktural digelar pertama kali di Pesantren Ploso untuk merespons hal ini. Pertemuan yang dihadiri unsur struktural PBNU dan non struktural itu disebut dengan Forum Sesepuh Nahdlatul Ulama. Forum ini memberikan seruan agar segera dilakukan rekonsiliasi dengan islah dan menjaga keutuhan organisasi. Forum ini menghasilkan sebuah keputusan bahwa kedua pihak yang sedang berseteru agar segera diundang ke dalam forum lanjutan yang akan diadakan oleh para mustasyar dan kiai sepuh di Pesantren Tebuireng. Dalam beberapa kesempatan Gus Yahya juga menyampaikan bahwa tuduhan yang dilontarkan dalam Rapat Harian Syuriah tidak benar. Ia menganggap bahwa sebagai Ketua Umum ia harusnya dimintai klarifikasi. Namun tak pernah sekali pun ia dimintai klarifikasi dalam forum yang resmi.

Di sisi lain guna menindak lanjuti Risalah Rapat Harian Syuriah itu, Rais Aam mengeluarkan surat undangan dan pemberitahuan tentang pelaksanaan Rapat Pleno PBNU yang digelar di Hotel Sultan Jakarta pada tanggal 9-10 Desember 2025. Dalam surat yang ditandatangani secara manual (bukan via DIGDAYA) oleh KH. Miftachul Akhyar selaku *rais aam* dan KH. Tajul Mafakhir selaku salah satu *katib* itu disebutkan bahwa salah satu agendanya adalah penetapan Pejabat Ketua Umum PBNU (Surat Undangan PBNU No.

4799/PB.02/A.I.01.01/99/12/2025). Merespons hal ini, Ketua Umum juga menggelar rapat pleno lain yang diadakan pada 11 Desember 2025 di Kantor PBNU di Kramat Raya. Pleno ini ditandai dengan surat yang ditandatangani KH. Mu'adz Thohir (Rais), KH. Said Asrori (Katib Aam), KH. Yahya Cholil Staquf (Ketua Umum), dan Najib Azca (Wakil Sekretaris Jenderal) (Catatan penulis: pleno yang dilakukan Gus Yahya akhirnya diubah menjadi Rapat Koordinasi karena ketidakhadiran Rais Aam; kehadiran Rais Aam merupakan syarat sah Pleno PBNU sebagaimana diatur dalam Anggaran Rumah Tangga (ART)). Adanya dua pleno ini membuat beberapa media masa menyebut dua kubu yang berseteru ini dengan Kelompok Kramat, yakni pengurus yang pro dengan pemakzulan, dan Kelompok Sultan, yang kontra terhadap pemakzulan.

Dari Rapat Pleno yang dilakukan Kelompok Sultan, diambil keputusan penunjukan Wakil Ketua Umum, KH. Zulfa Musthofa, sebagai penjabat (Pj) Ketua Umum PBNU. Gus Yahya menanggapi bahwa Rapat Pleno itu tidak sah karena sesuai ART bahwa Rapat Pleno yang sah adalah rapat pleno yang dihadiri Ketua Umum (Surat Pernyataan No. 4811/PB.23/A.II.07.08/99/12/2025). Beberapa forum non struktural dilakukan untuk senantiasa melakukan rekonsiliasi ini. Selain Forum Sesepuh di Ploso dan Tebuireng, juga dilaksanakan Musyawarah Kubro di Lirboyo pada 21 Desember 2025 dengan mengundang seluruh pengurus dan organ-organ NU se-Indonesia. Namun dari seluruh forum itu, Rais Aam tidak pernah hadir untuk memberikan klarifikasi. Rais Aam baru berkenan hadir memberikan klarifikasi ketika forum non struktural kembali digelar pada 26 Desember 2025. Forum itu menandai berakhirnya perseteruan berbalas surat antara kedua kubu. Meski demikian, dalam beberapa kesempatan hubungan kedua kubu masih sempat memanas. Namun panasnya hubungan keduanya selesai di atas kertas pada Rapat Pleno 29 Januari 2026, di mana Gus Yahya dimaafkan oleh Rais Aam dan dipulihkan kembali sebagai Ketua Umum. Meskipun pasca Rapat Pleno itu masih muncul gesekan tak resmi antara kedua kubu, namun setidaknya keduanya telah islah di atas kertas.

Simpulan

Dari yang sudah ditulis bisa disimpulkan bahwa apa yang sudah dilakukan Gus Yahya mengenai transformasi organisasi sudah bisa disebut sebagai *Governing* NU. Dapat dilihat bagaimana PBNU senantiasa memenuhi unsur *mutual agreement* dalam membentuk otoritas legal, yang dalam hal ini adalah perangkat regulasi, dalam memutuskan seluruh kepentingannya. NU yang identik dengan otoritas karismatik maupun otoritas tradisional selalu berusaha sekuat mungkin agar semua tindakan yang dihasilkan tidak melenceng dari otoritas legal, yang dalam hal ini itu adalah seperangkat

regulasi yang telah diputuskan oleh PBNU. Sebab seluruh perseteruan yang terjadi mengalami kebuntuan regulasi.

Inisiatif-inisiatif non struktural, seperti seruan MLB, tak pernah mendapat gubrisan yang jelas sebab terhalang dengan otoritas legal. Begitu pula inisiatif non struktural (Ploso, Tebuireng, Lirboyo) ketika resistensi akhir 2025 terjadi menghasilkan seruan-seruan yang tak jauh-jauh dari kembali kepada AD/ART dan mandat Muktamar Lampung. Bahkan argumen yang digunakan dalam pemakzulan pun juga tak jauh dari perebutan otoritas legal, yakni pelanggaran AD/ART, Syariat, dan Perkum. Otoritas legal ini secara konsisten juga masih terus dipegang hingga mekanisme pemulihan Ketua Umum via Rapat Pleno yang digelar 26 Januari 2026.

Walhasil terdapat gejala pergeseran otoritas karismatik dan tradisional sebagaimana pernah dialami oleh NU (Bush, 2009: 70–71; Marijan, 1992: 125). Meskipun pergeseran itu masih tetap diwarnai unsur karismatik dan tradisional (sebagaimana tercermin dalam seruan mustasyar agar islah), otoritas legal masih tetap menjadi spektrum utama. Oleh sebab itu, dalam kepengurusan masa khidmat 2022-2026 bisa disebut bahwa arah gerak PBNU sudah berhasil dalam tatanan perangkat, namun masih belum berhasil dalam legitimasi.

Daftar Pustaka

Bush, Robin. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapura: ISEAS Publishing, 2009.

Marijan, Kacung. *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926*. Jakarta: Erlangga, 1992.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Diedit oleh Guenther Roth dan Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.

Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama Nomor 2 Tahun 2025 tentang Sistem Kaderisasi.

Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama Nomor 8 Tahun 2025 tentang Badan Khusus.

Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama Nomor 19 Tahun 2025 tentang Transformasi Digital Nahdlatul Ulama.

Buku Himpunan Peraturan Perkumpulan Nahdlatul Ulama Tahun 2022. Jakarta: PBNU, 2022.

Buku Kompilasi Peraturan Perkumpulan Hasil Konferensi Besar Nahdlatul Ulama 2023. Jakarta: PBNU, 2023.

Hasil Sidang Komisi Organisasi Konferensi Besar Nahdlatul Ulama Tahun 2024. Yogyakarta: PBNU, 2024.

Keputusan Musyawarah Nasional Alim Ulama dan Konferensi Besar Nahdlatul Ulama Tahun 2025. Jakarta: PBNU, 2025.

Dokumen Risalah Rapat Harian Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, 20 November 2025.

Dokumen Laporan Pertanggungjawaban Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam) Pengurus Besar Nahdlatul Ulama.

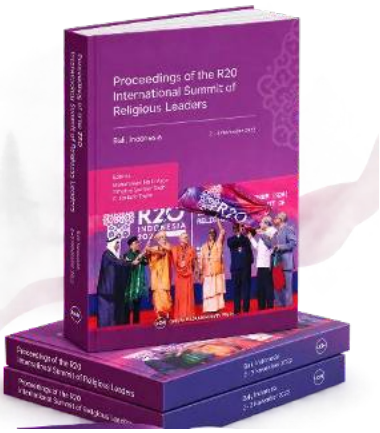
"Ini Pernyataan Gus Yahya yang Disebut Cak Imin Nggak Ngaruh buat PKB." detikNews. Diakses 10 Juli 2026. https://news.detik.com/berita/d-6070416/ini-pernyataan-gus-yahya-yang-disebut-cak-imin-nggak-ngaruh-buat-pkb.

Staquf, Yahya Cholil (Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama). Wawancara oleh penulis. Jakarta, 23 Mei 2026.

Tashwirul Afkar Vol. 45, No. 1, 2026
http://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Mencari Nilai-Nilai Spiritual Bersama untuk Perdamaian Dunia

Resensi atas: Proceedings of the R20 International Summit of Religious Leaders, Bali, Indonesia, 2–3 November 2022
Editor: Muhammad Najib Azca, Timothy Samuel Shah, dan C. Holland Taylor
Penerbit: Gadjah Mada University Press, 2023
Halaman: xxvi + 402 halaman



Ahmad Suaedy
Pengurus Besar Nahdlatul Ulama
ah.suaedy@gmail.com

Buku ini berisi setidaknya 90an tulisan dari 71 penulis yang merupakan pidato para tokoh agama-agama dan sekte-sekte dari seluruh dunia dalam forum yang disebut G20 Religious Forum atau biasa disebut Religion Twenty atau R20. Forum ini diselenggarakan di Bali pada 2-3 November 2022 kemudian dilanjutkan di Yogya 4-5 November 2022 yang diprakarsai oleh KH. Yahya Cholil Staquf atau Gus Yahya sebagai Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU).

Forum dihadiri sekitar 450 tokoh agama-agama dan sekte-sekte, 200 diantaranya dari luar negeri seluruh benua dan 150 lainnya berasal dari daerah-daerah di seluruh Indonesia. Forum merupakan kerjasama antara Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) dan The Muslim World League (MWL) atau Rabithah 'Alam Islami Saudi Arabia serta Kepresidenan G20 yaitu pemerintah Indonesia yang menjadi presidensial dan tuan rumah Konferensi Tingkat Tinggi G20 yang diselenggarakan pada 15-16 November 2022 yang juga di Bali.

R20 bertujuan "untuk memastikan bahwa agama berfungsi sebagai sumber solusi yang tulus dan dinamis, bukan sumber masalah, di abad ke-21. Melalui R20, kami berharap dapat memfasilitasi munculnya gerakan global, di mana orang-orang yang beritikad baik dari setiap agama dan bangsa akan membantu menyelaraskan struktur kekuatan geopolitik dan ekonomi dunia dengan nilai-nilai moral dan spiritual tertinggi, demi seluruh umat manusia." hlm. 2

DOI: 10.51716/ta.v45i1.752 **Copyright ©** Author

Beberapa tokoh dunia dari 71 penulis yang penting disebut di sini diantaranya adalah di samping Rais Aam PBNU Kyai Haji Miftachul Akyar, Ketua Umum PBNU sendiri KH. Dr. Yahya Cholil Staquf atau Gus Yahya dan Presiden MWL Syekh Dr. Mohammad bin Abdulkarim Al-Issa, juga presiden Republik Indonesia Joko Widodo, Yang Mulia Paus Francis dari Vatikan, Shaykh Dr. Shawki Ibrahim Abdel-Karim Alam Grand Mufti Mesir, Shaykh Abdallah bin Bayyah President dari the Abu Dhabi Forum for Peace, Imam Yahya Pallavicini seorang Imam dan presiden La Comunità Religiosa Islamica Italiana (COREIS) Itali, Pendeta Dr. Thomas Schirrmacher Sekretaris Jenderal World Evangelical Alliance (yang mengklaim memiliki anggota 600 juta jiwa di seluruh dunia), serta Varanasi Ram Madhav, Sekjen Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), kelompok Hindu Nationalis konservatif terbesar di India yang mendukung penguasa saat ini.

Nama lain adalah Pendeta dan Executive Vice President dari the China Buddhist Association Tiongkok, Pemimpin dan Anggota Presidium International Shinto Studies Association Jepang, Professor Mary Ann Glendon Learned Hand Profesor Emiritus Hukum dari Harvard Law School Amerika Serikat, Yang Mulia Patriarch Kirill Patriarch Pemimpin Tertinggi Kristen Ortodoks Mayoritas di Rusia, Prof. Alexandre Brasil Fonseca Wakil Rektor Federal University of Rio de Janeiro Brazil, Dr. Hamdan Musallam Al-Mazrouei Chairman of the Board of Trustees Mohammed bin Zayed University for the Humanities UAE, Rabbi Prof. Alan Brill Amerika Serikat, Imam Dr. Talib Shareef Presiden Masjid Muhammad The Nation's Mosque Washington D.C., Rabbi Silvina Chemen Rabbi of the Bet El community in Buenos Aires Argentina, Archbishop Angaelos Coptic Orthodox Archbishop of London and Papal Legate di Inggris, Pendeta dan pemimpin Li Guangfu President China Taoist Association Tiongko dan lainnya. Dari Indonesia antara ain, Dr. Imam Addaruqutni, MA. Ketua Muhammadiyah dan Kyai Haji Ulil Abshar Abdalla Chairman, Ketua Pengurus Besar Nahdlatul Ulama.

Yang menarik dari buku ini barangkali adalah prosedurnya sehingga pidato-pidato itu memiliki alur yang seragam meskipun dari berbagai sekte dari agama-agama yang ada di dunia bahkan suatu aliran atau sekte atau kepercayaan yang hanya ada di tempat tertentu. Para pemberi pidato di sini tidak bisa hanya disebut identitas agama Islam atau Kristen, Hindu dan Budha saja melainkan berbagai sekte dari masing-masing agama ada di sini termasuk sekte dari Katolik.

Sebagian adalah aliran atau sekte yang konservatif atau sangat konservatif dan bahkan diskriminatif terhadap agama dan aliran lain seperti RSS, Hindu Nationalis konservatif di India yang beberapa tahun lalu mendukung penyusunan Undang-undang Kewarganegaraan yang secara eksplisit mendiskriminasi Islam yang minoritas di India. Juga representasi

mayoritas Buddha Theravada di Myanmar yang mendiskriminasi Islam etnis Rohingya di Myanmar.

Prosedur itu adalah bahwa semua isi pidato harus memuat empat argumen, yaitu pengalaman buruk masa lalu terhadap kelompok lain, pengalaman dan peristiwa-peristiwa atau tafsir baik terhadap kelompok lain, dan situasi mutakhir serta bagaimana ke depan. Jika pidato tidak memuat empat hal itu maka akan dikembalikan untuk direvisi dan jika tidak direvisi maka tidak akan diberi panggung untuk membacakan pidatonya tersebut (Lihat Suaedy et al. 2026).

Ada satu dua naskah pidato yang semula hanya memuat visi dan pengalaman baik kelompoknya dengan kelompok lain, seolah tidak pernah berbuat dosa atau mendiskriminasi yang lain seperti terhadap kulit hitam di Amerika. Maka naskah itu harus dikembalikan dan akhirnya mereka merevisi sesuai dengan petunjuk di atas,

Jadi buku ini punya ciri khas yang menarik dimana para pemuka agama-agama dan sekte-sekter itu mengakui perbuatan buruk masa lalu, dan juga pengalaman serta pencarian yang baik dan upaya untuk terus melakukan dialog terhadap kelompok lain serta visi ke depan, termasuk RRS di India. Sasaran utama dari konferensi R20 ini adalah bagaimana agama-agama dan sekte-sekte tersebut mendialogkan nilai-nilai masing-masing tanpa memaksakan melainkan saling mendengar dan memahami serta membangun sharing nilai bersama untuk perdamaian masa depan bersama.

Tidak bisa dipungkiri bahwa konferensi ini mengajak kembali ke akar spiritual dan agama tidak boleh hanya disetir oleh ideologi dan nilai dominan sekularisme saat ini. Menurut Gus Yahya, penggagas konferensi ini, agama-agama kini hanya melayani agenda-agenda yang disediakan oleh kalangan dominan tanpa memiliki agendanya sendiri. Jika tidak mengikuti agenda mereka maka agama akan dimusuhi meskipun mungkin tujuannya sama yaitu perdamaian dan kemanusiaan. Agenda ha-hak asasi manusia, kesetaraan agama-agama dan sekte, dan lingkungan hidup mungkin memiliki agenda jangka panjang yang sama tetapi agama-agama punya pandangan dan agendanya.

Agama-agama, kata Gus Yahya, harus menjadi driving force sendiri dari hak-hak asasi manusia, kesetaraan dan lingkungan tanpa harus disetir oleh sekularisme. Agama memiliki batas etisnya sendiri yang berbeda dengan agenda sekularisme seperti masalah LGBTQ+, pernikahan sesama jenis dan kebebasan anak untuk memilih jenis kelamin. Buku ini banyak dikritik oleh kalangan sekuler liberal karena bagi mereka kalangan konservatif apalagi diskriminatif harus disingkirkan dan tidak boleh diajak dialog.

Buku ini penting dibaca bagi mereka yang hendak mengikuti dan partisipasi dalam perdebatan diskursus tentang masa depan manusia dan

dunia yang damai berbasis dan dimana spiritual dan agama sebagai driving force dan bukan hanya mengikuti agenda sekularisme yang mengancam kelangsungan hidup umat manusia.

Sebagai informasi lebih lanjut, sebuah buku Seri 2 R20 akan segera terbit dengan judul "R20 Vision, Universal Human Rights, and Islamic Jurisprudence." Buku ini berisi sekitar 100an artikel hasil dari berbagai kegiatan lanjutan R20 berupa seminar, workshop dan laporan lapangan baik di Indonesia maupun di luar negeri yang merupakan kerjasama dengan Universitas Indonesia atau UI Press.

Referensi

Ahmad Suaedy, Ahmad Nuril Huda, Ridwan. 2026. *"Nahdlatul Ulama, R20, and the Quest for a Global Peace."* Dalam Ahmad Suaedy, James B. Hoesterey, Amin Mudzakkir, Ahmad Nuril Huda (eds.), Islam, Conflict, and Political Transformation in Southeast Asia. Springer, pp 263–277.

PEDOMAN PENULISAN NASKAH
TASHWIRUL AFKAR

A. PERSYARATAN UMUM PENULISAN NASKAH

1. Naskah belum pernah dipublikasikan atau tidak sedang dalam proses pengajuan untuk publikasi ke media lain dan tidak mengandung unsur plagiat dengan dilampiri pernyataan tertulis dari penulis.
2. Naskah ditulis dalam bahasa Indonesia atau bahasa Inggris dengan kerapatan baris 1 spasi, *font Cambria* 12, ukuran kertas B5, *margin* atas 2.2 cm., bawah 2.2 cm., kiri 2.2 cm., dan kanan 2.2 cm.
3. Panjang naskah minimal 4000 kata (sekitar 15 halaman) sudah termasuk gambar, grafik/ tabel (jika ada) dan daftar pustaka yang menyertainya.
4. Naskah harus disertai dengan abstrak dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia.
5. Naskah dikirim melalui online submission Tashwirul Afkar dengan alamat https://tashwirulafkar.net/index.php/afkar/about/submissions (klik daftar/register).
6. Semua naskah yang masuk ke redaksi akan melalui proses *blind review* oleh mitra bebestari setelah review oleh redaksi. Naskah yang dimuat akan disunting kembali oleh redaksi tanpa mengubah substansi isi.

B. STRUKTUR NASKAH ILMIAH

1. Judul

a. Judul hendaknya ringkas, efektif dan informatif, dengan jumlah 14 kata¸termasuk kata penghubung.
b. Jenis huruf *Cambria 14,* ditebalkan, dengan jarak baris 1 spasi.

2. Identitas Penulis

a. Artikel disertai dengan identitas penulis yang meliputi: Nama penulis tanpa gelar akademik (*Cambria 12,* ditebalkan), afiliasi kelembagaan penulis, alamat lembaga, dan *e-mail (Cambria 10, spasi 1).*
b. Nama penulis dan urutan penulis (bila lebih dari satu penulis) harus sudah disepakati semua penulis, biasanya berdasarkan besarnya kontribusi dan partisipasi dalam pelaksanaan penelitian dan penulisan laporan, dan semua penulis bertanggung jawab atas isi artikel.

3. Abstrak

a. Abstrak ditulis secara ringkas dan faktual, meliputi tujuan penelitian, metode penelitian, hasil dan simpulan.

b. Abstrak ditulis dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia, panjang abstrak berkisar antara 150 - 250 kata dalam satu paragraf, huruf *(Cambria 10, spasi 1).*

4. Kata Kunci

a. Kata kunci terdiri atas 3 – 5 kata dan/atau kelompok kata.
b. Kata-kata diketik miring (*italic*), antara kata kunci dipisahkan oleh titik koma (;)

5. Pendahuluan

a. **Pendahuluan** jarak 1 spasi dan ditebalkan.
b. Pendahuluan hendaknya mengandung latar belakang masalah; hipotesis (bila ada), tujuan dan metode penelitian; umumnya artikel tidak terlalu ekstensif; pendahuluan mengacu pada beberapa pustaka yang menjadi landasan teori atau alasan penelitian.

6. Hasil dan Pembahasan

a. **Hasil dan Pembahasan**, jarak 1 spasi dan ditebalkan.
b. Sajian dalam hasil dan pembahasan ditulis secara bersistem, hanya hasil data/informasi yang terkait dengan tujuan penelitian; sederhanakan tabel dan menggunakan tabel terbuka, dan gambar peta lebih difokuskan pada objek yang diteliti serta jangan terlalu besar ukuran filenya serta rumit (diupayakan dalam format JPG); tabel dan gambar diberi nomor urut. Contoh penulisan tabel: Tabel 3.
c. Penggunaan subjudul dalam pembahasan sesuai dengan keperluan pembahasan.
d. Teknik pengutipan sumber rujukan menggunakan catatan kaki/*footnote*, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition, Cambria 10*, selengkapnya lihat contoh di ketentuan teknis penulisan catatan kaki.

7. Simpulan

a. **Simpulan**, jarak 1 spasi dan ditebalkan.
b. Simpulan hendaknya merupakan jawaban atas pertanyaan penelitian, dan diungkapkan bukan dalam kalimat stastistik.

8. Ucapan Terima Kasih

a. Bila ada **Ucapan Terimakasih**, jarak 1 spasi dan ditebalkan
b. Berisi ucapan terimakasih kepada lembaga pemberi dana, dan atau individu yang telah membantu dalam pelaksanaan penelitian dan penulisan artikel.

9. Daftar Pustaka

a. **Daftar Pustaka**, jarak 1 spasi dan ditebalkan
b. Literatur yang dicantumkan dalam daftar pustaka hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk atau dikutip dalam artikel.

c. Sumber rujukan yang dirujuk dalam artikel, hendaknya merujuk dari salah satu atau beberapa artikel jurnal ilmiah.
d. Teknik penulisan daftar pustaka, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 12*. Selengkapnya bisa dilihat pada ketentuan teknis penulisan daftar pustaka.

C. KETENTUAN TEKNIS PENULISAN NASKAH

1. Penulisan Pengutipan

a. Pengutipan rujukan dalam pembahasan hendaknya tidak terlalu panjang.
b. Kutipan langsung kurang dari lima baris ditulis di antara tanda kutip lengkap bersatu dalam alinea dan dimiringkan (*italic*).
c. Kutipan langsung lima baris atau lebih ditulis dalam alinea tersendiri tanpa tanda kutip. Posisi penulisan diberi *indent* lurus dengan baris awal alinea.
d. Kutipan tidak langsung yaitu pengutipan sebuah teks yang disarikan dan dituliskan dalam kalimat sendiri, ditulis sebagai bagian dari alinea tanpa tanda kutip/tanda petik.
e. Pengutipan hasil penelitian atau pendapat orang lain, sebaiknya menggunakan kutipan tidak langsung (menggunakan kalimat sendiri, bukan kalimat yang persis sama).
f. Kutipan ayat Alquran dan Hadis dituliskan dengan huruf Arab sesuai teks aslinya, termasuk tanda-tanda bacanya, dengan menggunakan *Traditional Arabic* 16 cetak tebal. Ayat Alquran ditulis lengkap dengan nama dan nomor surah serta nomor ayat, sedangkan Hadis ditulis lengkap sanad dan rawinya serta dilengkapi *footnote* yang berisi: Nama kitab, jilid, bab, nomor hadis dan halaman. Contoh:

Berdasarkan firman Allah Swt. dalam surah Al-Ankabut 29: 67-69:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ (67) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِينَ (68) وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (69)

Hal ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad Saw.:

عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَّ اللهُ عَنْهَا) قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم) إِذَا عَصَفَتِ الرِّيْحُ قَالَ: "اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَهَا وَخَيْرَ مَا فِيْهَا وَخَيْرَ ماَ أَرْسَلْتَ بِهِ، وَأَعُوْذُ بِكَ مِنْ شَرِّهَا وَشَرِّ مَا فِيْهَا وَشَرِّ مَا أَرْسَلْتَ بِهِ" (رواه مسلم)٠

g. Khusus pengutipan ayat Alquran yang tidak lengkap dalam satu ayat, diberi tanda titik tiga buah sebelum atau sesudahnya. Contoh:

... ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ...(الروم : 30 : 30)

h. Anotasi (keterangan pendek) ditulis di antara dua kurung besar [...] langsung setelah ungkapan atau kalimat yang diberi anotasi. Anotasi yang melebihi satu baris ditulis sebagai catatan kaki.
i. Kutipan dari ayat-ayat Alquran tidak diperlukan catatan kaki karena nama dan nomor surah serta nomor ayat telah dituliskan dalam ayat yang dikutip.

2. Penulisan Kutipan Catatan Kaki dan Daftar Pustaka

Teknik penulisan catatan kaki, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 10*, ditulis secara berurutan: Nama penulis [tanpa pangkat dan gelar], *Judul buku diketik miring,* cetakan/*edition* [jika ada], jilid/*series* [jika ada] (Tempat/kota penerbit: Nama penerbit, Tahun terbit), nomor halaman.

Buku yang disunting oleh editor diikuti "ed." tanpa kurung setelah penulisan nama. Jika buku ditulis tanpa kota penerbit diketik "t.k."; tanpa penerbit diketik "t.p."; jika tanpa tahun terbit diketik "t.t.". Apabila tahun penerbitan berupa tahun hijriyah diketik "H." setelah penyebutan tahun. Halaman tanpa penulisan simbol halaman, langsung pada penulisan angka. Apabila ingin menyebutkan lagi sumber yang terdahulu harus disebutkan nama penulis dan diikuti dengan nama buku yang dimaksud. Dalam penyebutan ulang ini, **tidak digunakan istilah** tertentu: **ibid.**, **op. cit.**, dan **loc. cit.**.

Sumber rujukan yang berasal dari bahasa Arab, ditulis dalam huruf latin berdasarkan pedoman transliterasi Tashwirul Afkar [*Legal of Congress*] dengan merubah *font* ke *Times New Arabic 10* (lihat pedoman transliterasi Tashwirul Afkar).

Teknik penulisan daftar pustaka, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 12*, ditulis secara berurutan: Nama penulis ditulis nama belakangnya lebih dahulu, diikuti nama depan dan nama tengah (atau inisial). *Judul buku (diketik miring)*.

Cetakan/*Edition.* Jilid/*Series* (bila ada). Kota penerbit: Nama penerbit, Tahun penerbitan.
Jika literatur ditulis lebih dari dua orang: Nama penulis pertama ditulis nama belakangnya lebih dahulu, dilanjutkan penulis kedua dan seterusnya dan nama belakang tidak perlu dibalik seperti penulis pertama. Ditulis 1 spasi, berurutan secara alfabetis tanpa nomor. Penulisan daftar pustaka tidak menggunakan et al., sebagai pengganti penulis kedua dan seterusnya.
Sumber rujukan yang berasal dari bahasa Arab, ditulis dalam huruf latin berdasarkan pedoman transliterasi Tashwirul Afkar [*Legal of Congress*] dengan merubah *font* ke *Times New Arabic* 12 (lihat pedoman transliterasi Tashwirul Afkar).

Dibawah ini beberapa contoh catatan kaki dan daftar pustaka untuk berbagai sumber kutipan:

a. Kutipan dari Buku

1) Satu penulis.

[1]Muh}ammad ‘A<bid Al-Ja>biri>, *Nah}nu Wa Al-Tura>th: Qira>at Mu’a>s}irat Fi> Tura>thina> Al-Falsafi>* (Beirut: Markaz al-Thaqafi> al-‘Arabi>, 1990), 29.

Al-Ja>biri>, Muh}ammad ‘A<bid. *Nah}nu Wa Al-Tura>th: Qira>at Mu’a>s}irat Fi> Tura>thina> Al-Falsafi>*. Beirut: Markaz al-Thaqafi> al-‘Arabi>, 1990.

2) Dua atau tiga penulis/editor [nama tetap dicantumkan].

[2]Atang Abdul Hakim dan Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Rosda Karya, 1999),47-48.

[3]Morris Neiburger, James G. Edinger, and William Bonner, eds., *Understanding Our Atmospheric Environment* (San Francisco, California: W. H. Freeman, 1973), 87.

Hakim, Atang Abd., dan Jaih Mubarok. *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Rosda Karya, 1999.

Neiburger, Morris, James G. Edinger, and William Bonner, eds. *Understanding Our Atmospheric Environment*. San Francisco, California: W. H. Freeman, 1973.

3) Empat penulis/editor atau lebih, dalam catatan kaki dicantumkan hanya penulis/editor pertama diikuti *et al.*, dalam daftar pustaka dicantumkan semua penulis/editor.

[4] Philip S.Gorski et al., eds., *The Post-Secular in Quetion: Religion in Contemporary Society* (New York and London: New York University Press, 2012), 135.

Gorski, Philip S., David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan Van Antwerpen, eds. *The Post-Secular in Quetion: Religion in Contemporary Society*. New York and London: New York University Press, 2012.

4) Jika mengutip sumber yang sudah dikutip sebelumnya (tanpa ibid. dan op.cit.).

[5]Jala>luddi>n Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 2 (Beirut: Da>rul-Fikr, t.t.),19.

[6]Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n,* 77.

[7]Muh}ammad ibn 'Alawi> Al-Ma>liki> Al-H{asani>, *Zubdah Al-'Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n* (Jeddah: Da>r Al-Shuru>q, 1983), 24.

[8]Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*, 83.

[9]Al-H{asani>, *Zubdah Al-'Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n,* 28.

Al-Suyu>t}i>, Jala>luddi>n. *Al-Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 2. Beirut: Da>rul-Fikr, t.t.

Al-H{asani>, Muh}ammad ibn 'Alawi> Al-Ma>liki>. *Zubdah Al-'Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jeddah: Da>r Al-Shuru>q, 1983.

5) Jika buku yang dikutip lagi itu lebih dari satu jilid, dan yang digunakan lebih dari satu jilid.

[10]Al-Zarkashi>, *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 1 (Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.), 45.

[11]Al-Zarkashi>, *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 2 (Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.), 16.

Al-Zarkashi>. *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 1. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.

———. *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 2. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.

6) Buku teks terjemahan.

[12] Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, trans. Hairus Salim "Islam in Java: Normative Piety and Mysticism" (Yogyakarta: LKiS, 1999), 88.

Woodward, Mark. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Translated by Hairus Salim "Islam in Java: Normative Piety and Mysticism". Yogyakarta: LKiS, 1999.

7) Buku terbitan lembaga/badan/organisasi yang tidak ada nama penulisnya.

[13] Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *Pendidikan Anti Korupsi Untuk Perguruan Tinggi*, Cetakan I (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Bagian Hukum, 2011), 38.

Indonesia, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik. *Pendidikan Anti Korupsi Untuk Perguruan Tinggi*. Cetakan I. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Bagian Hukum, 2011.

b. Kutipan dari artikel

1) Artikel Jurnal Ilmiah

Dalam catatan kaki: Nama penulis artikel, "judul artikel ditulis di antara tanda petik rangkap," *Nama jurnal dimiringkan*, Volume, Issue/Nomor (Tahun terbit): Nomor halaman yang dikutip, doi (jika ada).

Dalam daftar pustaka: Nama belakang penulis, Nama depan dan tengah. "Judul artikel."*Nama Jurnal (cetak miring)* Volume, Nomor/Issue (Tahun terbit): Halaman Artikel. Doi (jika ada)

Jurnal yang penulisan titimangsa terbitnya: Volume dan Tahun

[14]Husnul Qodim, "Dinamika Salafisme Di Indonesia: Akar Intelektualitas Dan Orientasi Ideologis Yang Beragam," *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan* 21 (2007), 65.

Jurnal yang penulisan titimangsa terbitnya: Volume, Issue/Nomor dan Tahun

[15] Lyn Parker, Irma Riyani, and Brooke Nolan, "The Stigmatisation of Widows and Divorcees (janda) in Indonesia, and the Possibilities for Agency," Indonesia and The Malay World 44, no. 128 (2016): 30, doi:10.1080/-13639811.2016.1111677.

Parker, Lyn, Irma Riyani, and Brooke Nolan. "The Stigmatisation of Widows and Divorcees (janda) in Indonesia, and the Possibilities for Agency." *Indonesia and The Malay World* 44, no. 128 (2016): 27–46. doi:10.1080/13639811.2016.1111677.

Qodim, Husnul. "Dinamika Salafisme Di Indonesia: Akar Intelektualitas Dan Orientasi Ideologis Yang Beragam." *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan* 21 (2007): 46–74.

2) Artikel dalam bab atau bagian lain dari buku kompilasi/book section dengan editor atau terjemahan.

[16]Wilfred Cantwell Smith, "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World," in *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, ed. Miriam Levering (New York: State University of New York Press, 1989), 31.

[17]Maribeth Erb, "Kebangkitan Adat Di Flores Barat: Budaya, Agama Dan Tanah," dalam*Adat Dalam Politik Indonesia*, ed. Jamie S. Davidson, David Henley, and Sandra Moniaga, trans. Emilius Ola Kleden and Nina Dwisasanti "The Revival of Tradition in Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism" (Jakarta: YOI dan KITL, 2010), 270.

Erb, Maribeth. "Kebangkitan Adat Di Flores Barat: Budaya, Agama Dan Tanah." Dalam*Adat Dalam Politik Indonesia*, edited by Jamie S. Davidson, David Henley, and Sandra Moniaga, translated by Emilius Ola Kleden dan Nina Dwisasanti " The Revival of Tradition in Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism," 269–299. Jakarta: YOI dan KITL, 2010.

Smith, Wilfred Cantwell. "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World." In *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, edited by Miriam Levering, 29–57. New York: State University of New York Press, 1989.

3) Artikel dari Ensiklopedi.

[16]Parvis Morewedge, "Theology," ed. John L. Esposito et al., *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, vol. 4 (New York: Oxford University Press, 1995), 214.

Morewedge, Parvis. "Theology." Edited by John L. Esposito, Shahrough Akhavi, Yvonne Yazbeck Haddad, James P. Piscatori, Abdulaziz Sachedina, Sharon Siddique, John O. Voll, and Fred R. von der Mehden. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Vol.4. New York: Oxford University Press, 1995.

4) Artikel dari surat kabar atau majalah.

[18]Usep Romli, "Trend Wisata Alam: Ngitung Lembur, Ngajajah Milang Kori," *Pikiran Rakyat*, Bandung, 5 Januari 2013, 25.

Romli, Usep. "Trend Wisata Alam: Ngitung Lembur, Ngajajah Milang Kori." *Pikiran Rakyat*. Bandung. 5 Januari 2013.

c. Kutipan dari Tesis/Disertasi yang tidak diterbitkan.

[3]Nuryah Asri Sjafirah, "Transformasi Identitas Pelaku Konversi Agama Etnis China" (Disertasi Program Pascasarjana, Universitas Padjadjaran Bandung, 2010), 177.

Sjafirah, Nuryah Asri. "Transformasi Identitas Pelaku Konversi Agama Etnis China." Disertasi Program Pascasarjana, Universitas Padjadjaran Bandung, 2010.

d. Kutipan prosiding konferensi/seminar/simposium.

[1]Muhammad Yasir Alimi, "When Religion Fails to Nature Character", (Prosiding International Conference Ethics in Development, Semarang, 17-19 Juli 2011), 59.

Alimi, Muhammad Yasir. "When Religion Fails to Nature Character." Prosiding International Conference Ethics in Development, Semarang, 17-19 Juli 2011.

e. Kutipan dari makalah ilmiah yang dipresentasikan dalam seminar atau konferensi.

[1]Rachel Adelman, "Such Stuffas as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (Paper presented at the annual meeting of the Society of the Biblical Literature, New Orleans, Lousiana, 21-24 November 2009), 14.

Adelman, Rachel. "Such Stuffas as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." Paper presented at the annual meeting of the Society of the Biblical Literature, New Orleans, Lousiana, 21-24 November2009.

f. Kutipan dari Wawancara

[19] Komar Nuruzzaman (santri), wawancara oleh Busro, Pesantren Buntet Cirebon, tanggal 14 November 2015.

Nuruzzaman, Komar (santri), wawancara oleh Busro. Pesantren Buntet Cirebon. Tanggal 14 November 2015.

LAKPESDAM

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN
SUMBER DAYA MANUSIA
Nahdlatul Ulama

Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia,
Pengurus Besar Nahdlatul Ulama
Jl. KH. Ramli Selatan No. 20A Menteng Dalam, Tebet Jakarta
Telp: (+62) 218298855, Fax: (+62) 218354925,
E-mail: tashwirulafkar9@gmail.com, Web: tashwirulafkar.net
FB: Lakpesdam NU, Twitter: @Lakpesdam

9 772655 740006